

Año 6,

Núm. 15

2001

DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopaxis.html>

Presentación

Álvaro Márquez-Fernández

Nelson Méndez y Alfredo Vallota, abren las páginas de la sección **Estudios** con su investigación “El anarquismo: una utopía que renace”. Ambos catedráticos, con una amplia trayectoria en la interpretación histórica del anarquismo, caracterizan y definen, contrariamente a lo que la opinión común cree, lo que es el pensamiento anarquista.

No es ni desorden ni caos. Menos aún violencia espontánea o dirigida, agresión o coacción sobre las conductas ciudadanas. Es un reclamo por el derecho a las libertades y “al orden social autogestionario, a la democracia directa, sin burocracia autoritaria ni jerarquías permanentes”. También es cuestionamiento del Estado entendido como ente autoritario del poder que busca su reemplazo “por una organización social federal de base local”.

El anarquismo es sinónimo de convivencia libre, bien-estar personal y colectivo, desde una práctica libertaria o acracia (ausencia de gobierno). Es otra forma de organizar el poder sin jerarquías ni estamentos sociales, o políticos o económicos, desde abajo, desde sus intereses particulares y colectivos.

En la sección **Artículos y Ensayos**, Waldomiro José da Silva Filho, desarrolla un sugestivo análisis sobre “Davidson, a metáfora e os domínios do literal”, uno de los temas más importantes de la filosofía del lenguaje de este filósofo, que considera que el lenguaje está gobernado por convenciones y reglas compartidas previamente por sus usuarios.

Nuestras creencias, y las verdades contenidas en ellas, son el resultado de una comunidad de habla en la que el lenguaje no es considerado como el “espejo de la realidad”, sino como un proceso mental en el que la forma de significar el mundo, es producida por las prácticas comunicativas particulares de los hablantes. En la teoría del lenguaje de Davidson, Silva Filho considera que la metáfora es considerada como otra forma de comunicación lingüística y que el valor de ésta radica en ser un complemento de los procesos de interpretación.

Fernando Bayón Martín, destaca en su artículo, “La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia en Hans-Georg Gadamer”, la decisiva intervención del pensamiento de Hegel, en especial su concepción ontológica del tiempo, en la interpretación que realiza Gadamer del fenómeno de la “comprensión histórica”.

Para Hegel el “ser es tiempo” y la razón estará determinada por el tiempo: a través de él se desplaza ontológicamente y se hace histórica. En este sentido, la razón no es más concepto abstracto, indeterminada, pura, sin contenido. Al formar parte de la temporalidad del ser, la razón se funda en el presente histórico y reviste la realidad de un carácter simbólico.

Es por medio de la esfera simbólica del concepto (a partir del arte y la estética), que la realidad logra su status de comprensión, un status en el que la aparición fenomenológica de la conciencia indaga sobre el conocimiento interior de los objetos. La interpretación hermenéutica de lo simbólico, que adelanta Gadamer se orienta, a diferencia de Hegel, más a la mediación del pensamiento con la vida actual, que a la restitución del pasado. De esta manera la conciencia de los sujetos que comprenden, queda asociada a la tradición, la subjetividad, la experiencia, el lenguaje, los prejuicios y la alteridad. Lo que efectivamente convierte a la Historia en una realidad para el preguntar de la comprensión (historia efectual).

Patricia A. Collado nos explica en su artículo “El trabajo y la postmodernidad”, cómo el fenómeno de la postmodernidad (relacionado con el postfordismo), ha venido a transformar casi todas las relaciones laborales de los procesos productivos, en especial las que se refieren a la estructura organizacional de los espacios de la gerencia empresarial, con el objetivo de “flexibilizar el trabajo”.

Es decir, la organización del trabajo se concibe dentro de un proceso de globalización de la economía neoliberal donde el “modelo” de gestión organizacional es capaz de racionalizar diferencialmente las demandas de cambios entre los intereses del trabajador y la empresa, del consumidor y el producto, las variables económicas y la producción, el mercado y la técnica, etc. Ahora el obrero es polifuncional; la organización trasciende los controles jerárquicos y horizontales, el burocratismo, la vigilancia directa, hacia un orden de gestión caracterizado por el trabajo grupal, autogestionario, donde las responsabilidades y la disciplina están colegiadas en función de la mayor productividad, rentabilidad y beneficios salariales. Sin embargo, dentro de este marco, Collado nos advierte de las consecuencias negativas para la economía y las sociedades de la América Latina, de esta concepción flexible del tiempo de la producción y del mercado de trabajo en la que se basa la postmodernidad.

Amarildo Luis Trevisan, cierra esta sección, con su acertado análisis sobre “O potencial metafórico da Mimesis para a educação na teoria da ação comunicativa”, donde se considera la utilización de las metáforas visuales como un importante medio para potenciar el concepto de mimesis en el contexto de un proceso educativo que responda a los lineamientos de la concepción pragmática del lenguaje, propuesta por J. Habermas.

Siguiendo las ideas -reformuladas- de la teoría estética de Adorno y su crítica a Benjamín, Habermas interpreta la mimesis como un potencial del proyecto de la modernidad a ser liberado. Para lograr esto es necesario entender el concepto de mimesis no como imitación o copia, sino como “promesse de bonheur”, placer de aprender y gusto por las formas y los colores. Es lo que permite garantizar una educación estética efectivamente orientada hacia un aprendizaje de la vida lúdico, creativo y transformador. Frente al dominio de la racionalidad instrumental de la modernidad, se hace necesario potenciar los discursos estéticos a fin de darle una mayor comunicabilidad a las experiencias artístico-expresivas.

La propuesta de Habermas ha abierto entre sus críticos un fuerte debate sobre la dimensión estética de la racionalidad en la teoría de la acción comunicativa; sin embargo, ella da la oportunidad de discutir la innegable importancia de la mimesis en el desarrollo de las formas estético-simbólicas de la comunicación. Sobre todo, cuando, como dice Trevisan, “la mimesis del arte reproduce la comprensión del momento de realización de la intersubjetividad compartida, del encuentro fraterno y no coactivo que se da en todos los juegos del lenguaje propios del mundo vivido:”

En **Notas y debates de actualidad**, Hugo Biagini nos da una visión de síntesis, en su artículo “Pensamiento Identitario”, de lo que han sido las diversas interpretaciones de la identidad latinoamericana. Niega el valor de cualquier particularismo o personalismo en el análisis de la identidad como proceso histórico; aboga, más bien, por una concepción de la identidad que tome en cuenta la “unidad en la diversidad”, la “autoafirmación”, la “humanización y democratización”, el “reconocimiento intercultural”, puntos cardinales que deben ser recorridos para que la Historia de la América Latina logre integrar la pluralidad de sus culturas.

Alexis Pirela Torres, nos introduce con su artículo “La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio”, en uno de los principales debates que ha suscitado el pensamiento postmoderno: la fugacidad del espacio arquitectónico en la era de la cibernética.

La autora reflexiona sobre las ideas que P. Virilio ha desarrollado sobre lo que es la dimensión estética y física del fenómeno urbano en pleno proceso de globalización. A través de las categorías de “velocidad y divinidad”, “desaparición del cuerpo”, “desaparición de la ciudad” y la “reducción planetaria”, Virilio propone una interpretación de la disolución que ha generado el impacto del dominio tecno-científico-comunicativo en las relaciones humanas, completamente desdibujadas de sus entornos y contextos. La realidad ha sucumbido a una fragmentación onto-antropológica y cognoscitiva, donde ahora lo virtual (a-espacial y a-temporal) entra a dominar los diversos modos de conductas sociales desde una unidad de poder simbólico y mediático en la que el mundo sufre una reducción, una mutación que tiende a su anulación o desaparición. La crítica de Virilio no puede ser más pertinente frente a una sociedad virtual que apuesta sin mayores remordimientos a la supremacía de lo inmaterial sobre lo material, lo incorpóreo sobre lo corpóreo, la técnica sobre la acción humanizadora.

*En la **Entrevista con...** Rosario Blefari, nos brinda la oportunidad de leer la más reciente entrevista realizada a Hugo Biagini, uno de los más vigorosos promotores de “El Corredor de las Ideas del Cono Sur”: auténtico proyecto de diálogo intercultural latinoamericanista. Con la claridad que lo caracteriza, Biagini da respuesta a una serie de interrogantes que le permiten situar y definir el origen, presente y futuro del Corredor... como un escenario donde los intelectuales latinoamericanos presentan y discuten sus ideas.*

*La sección **Documentación...** recoge la información que nos envía el Dr. Paulo Ghiraldelli Jr, miembro del Consejo Consultivo del Portal Brasileiro de Filosofia y Filosofia da Educação (S.P, Brasil), acerca de este magnífico e importante dominio ciberespacial dedicado al estudio y la investigación de la filosofía latinoamericana y el pragmatismo norteamericano. Nuestros lectores pueden acceder a la home page del Portal, donde encontrarán valiosísimos archivos y discusiones temáticas en las que participan filósofos de renombre internacional como R. Rorty, D. Davidson, John Shook, Michael Peters, Sérgio Paulo Rouanet, James Marschall, Nilo Odália y Terrence Penner.*

El anarquismo: Una utopía que renace

Anarchism: A Utopia Reborn

Nelson MÉNDEZ y Alfredo VALLOTA

Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.

RESUMEN

Se exponen los fundamentos teóricos y las proposiciones centrales del anarquismo, filosofía social que resurge en el mundo contemporáneo como soporte para la utopía radical posible, poniendo en evidencia su renovada vigencia en las circunstancias socio-políticas de hoy, subsanando equívocos o malas interpretaciones sobre el tema, y haciendo particular énfasis en responder a las objeciones que normalmente se hacen a sus propuestas. Asimismo se presenta una muestra representativa de fuentes documentales en castellano (impresas y en Internet), las cuales acreditan tanto la riqueza actual como las perspectivas de desarrollo teórico y práctico del ideal libertario.

Palabras clave: Anarquismo, utopía, autogestión, socialismo libertario.

ABSTRACT

This paper presents the theoretical bases and central proposes of anarchism, a social philosophy undergoing a resurgence in contemporary societies as the cornerstone of a possible radical utopia by demonstrating its renewed relevance to today's socio-political circumstances while undermining erroneous or misunderstood interpretations of the subject, placing particular stress on those objections that have traditionally been leveled against it. At the same time, a representative sample of documental sources in Spanish (published and in Internet) are provided which underline both the current wealth, as well as future prospects, of theoretical and practical developments of the libertarian ideal.

Key words: Anarchism, utopia, self-management, libertarian socialism.

INTRODUCCIÓN

El comienzo de un año, de un siglo y, en este caso, de un milenio, siempre es una oportunidad propicia para mirar lejos al futuro y para revisar el pasado reciente. En este trabajo pretendemos hacer lo primero, pero como introducción conviene considerar nuestra justificación, que deriva de la experiencia que vivimos en el siglo XX, un siglo de mucha violencia, de mucha injusticia, de mucho sufrimiento pero también un siglo que brindó a la humanidad progresos y adelantos técnicos y científicos que parecieran abrigar un futuro promisorio. La pregunta es cómo ha sido posible que ambas situaciones tan contradictorias se dieran durante una misma centuria y en este sentido nuestra reflexión es que hemos equivocado el modo de organización socio-política. El error ha sido centrar nuestra vida, personal y comunitaria, en estructuras de poder jerárquico institucionalizado que han mostrado no estar a la altura de la necesidades, aspiraciones y solicitudes de la gente y de la historia, lo cual ha sido particularmente visible en el caso del Estado.

En los 100 años del siglo XX la humanidad, y en particular Occidente que nos toca de cerca, ha visto ensayar todas las alternativas que puede ofrecer este modelo de institucionalización y podemos decir, sin dudar, que ninguna de ellas ha satisfecho las esperanzas. Hemos tenido Estados centrados en religiones, centrados en partidos políticos, centrados en espíritus nacionales, centrados en ideologías, centrados en territorios o defendiendo uno u otro sector especial de la sociedad; hemos tenido Estados autoritarios, opresores, tiránicos, más o menos democráticos, civiles, militares, mixtos, respetuosos de la ley o personalistas; Estados monárquicos o republicanos, presidencialistas o ministerialistas; hemos tenido Estados surgidos de golpes militares, de revoluciones, de elecciones, con constituciones o sin ellas; ha habido Estados con grandes riquezas, o muy pobres, guerreros o pacifistas, industriales o agrícolas, conservadores o revolucionarios, y podemos decir que ninguno de ellos ha logrado sus objetivos. Por el contrario, nos han arrastrado a dos grandes guerras mundiales, a varias guerras de mediana envergadura, a innumerables guerras pequeñas, a incontables enfrentamientos internos y a una situación de miseria y sufrimiento en la que vive gran parte de la población mundial.

Normalmente, y de manera simplista, hemos achacado los fracasos a las personas que dirigían el gobierno de esos Estados, a la maldad que les era inherente, a intereses mezquinos, a la traición de sus promesas, a la ineptitud intelectual o moral, a complots de uno u otro color. Nuestra intención es mostrar que no son ellos los culpables primarios, aunque no dejan de serlo en una medida derivada. La causa de los males está en la noción misma de Estado, que se ha entronizado como único modo en que la gente piensa que se puede organizar la vida colectiva, y de ello se derivan estas calamidades, sea un Estado capitalista, democrático, socialista, comunista, mesiánico, autoritario, bolivariano, cristiano, musulmán o ateo. Correlativamente, otras maneras de institucionalizar las jerarquías de poder opresor permanente (como la empresa capitalista, la familia patriarcal, los aparatos religiosos, la educación formal, etc.) han podido desarrollarse en estrecha vinculación con el Estado, configurando entornos sociales que coartan las posibilidades de desarrollo pleno de la humanidad, que sólo pueden alcanzarse en libertad e igualdad, mediadas por la solidaridad.

Hace unos 150 años un grupo de gente lanzó estas ideas en Europa y su voz fue escuchada en todo el mundo generándose el anarquismo, un movimiento que entre fines del S. XIX y comienzos del S. XX llegó a tener amplia incidencia social y cultural al luchar por evitar los males que luego sobrevendrían. Rescataba una larga tradición, ya que el *homo sapiens* tiene unos 70.000 años sobre la tierra y el Estado apenas 6 a 7.000 y no en todas partes

ni en todo tiempo ya que hubo culturas que nunca lo conocieron. Aquellos precursores del ideal libertario propusieron buscar caminos alternativos a la organización estatal, puesto que todo apunta a que el Estado no es algo que naturalmente el hombre requiera para una vida provechosa, ni una institución de la cual dependa nuestro pervivir inexorablemente. Como en toda idea que se lanza y avanza en la historia, muchos son los aspectos que están incompletos, muchos los que faltan desarrollar, muchas las alternativas por indagar pero, como intentamos mostrar, hacerlo no es imposible, los beneficios pueden ser los que aspiramos y muchos lo han hecho ya en alguna medida. Esto no debe ser motivo de alarma ni de prejuicio ya que ninguna propuesta de organización socio-política, desde el Estado egipcio pasando por las derivadas del cristianismo, del Imperio Romano hasta llegar al imperialismo capitalista, surgió hecha de una vez y para siempre, como Atenea de la frente de Zeus, sino que todos y cada uno de ellos se fueron conformando a lo largo de siglos, y lo mismo sucede con el anarquismo.

Tras un largo eclipse -que muchos tomaron por definitiva desaparición- la década de 1990 hizo patente que el ideal libertario volvía a asomar con nitidez en las calles, siendo inspiración fundamental en el ciclo de luchas contra el orden neoliberal que se inicia en Seattle, así como en los debates políticos y culturales para definir alternativas radicales consecuentes que enfrenten los profundos males que hoy afligen a la humanidad, de modo que en el siglo que se inicia pareciera que son cada vez más los ojos que buscan en él inspiración para su futuro. Por ello es que, en lo que sigue y partiendo de esa perspectiva, presentamos reflexiones, propuestas y caminos que valdría la pena que la humanidad del siglo XXI recorriera en busca de construir un mundo libre, igualitario, tratando de superar el mero y pasivo *estar*, alcanzando lo que todos aspiramos: un activo *bien-estaren* en el mundo.

LA ANARQUÍA: ESE CAMINO POR TRANSITAR...

El anarquismo es probablemente la corriente política en torno a la cual ha habido más desinformación o equívocos a la hora de describirla. En lo esencial, es un ideal que preconiza la modificación radical de las actuales formas de organización social, que tanta injusticia, dolor, sufrimiento y miseria acarrea a la mayoría de las personas del mundo, buscando suprimir todas las formas de desigualdad y opresión vigentes, a las que considera responsables de esos males, sin por ello reducir un ápice de la libertad individual. Para lograrlo no propone ninguna "receta" preconcebida ni ofrece ningún plan ni figura milagrosa. El modo de alcanzarlo es el ejercicio pleno de la libertad de cada uno de nosotros, en un plano de igualdad con todos los demás y anteponiendo la solidaridad a cualquier otro beneficio. Parece sencillo decirlo, y muchos son los que lo dicen, pero alcanzarlo implica una verdadera revolución no sólo en la sociedad sino en cada persona, pues milenios de dominación estatal y autoritaria han hecho perder la esperanza de su concreción y la autonomía que se requiere para concretarlo. Sin embargo no han logrado modificar la conjunción de elementos individuales y sociales que conforman al ser humano, que es donde en definitiva se apoyan los ideales anarquistas.

Se aprecia que esto no tiene nada que ver con adorar e instigar el caos, la muerte y la destrucción como regularmente se identifica a la anarquía, al punto que la palabra aparece en los diccionarios como sinónimo de desorden, perturbación, confusión. Los anarquistas no van por ahí arrojando bombas a diestra y siniestra, ni les parece ninguna virtud agredir brutalmente a los demás en nombre del resentimiento social o individual, obedeciendo a un líder mesiánico o agitando la bandera de una ideología superior. Su búsqueda es menos es-

truendosa que la iluminada por la pólvora, pero a la vez es la única que sacude los cimientos de una estructura de dominación que, de tanto soportarla, parece natural pero no lo es.

Visto su objetivo, no es accidental que la siniestra caricatura del terrorista ácrata esté tan difundida. El Estado y todo tipo de instituciones autoritarias, que han obtenido y obtienen sus prebendas de la desigualdad y de limitar la libertad de cada uno, utilizan cualquier medio a su disposición para presentar la anarquía como una orgía irracional de caos y asesinato, mientras ellos se asumen como los defensores imprescindibles de la ley y el orden, condiciones para el progreso según la clásica receta positivista. Es lo que cabe esperar de los detentadores de poder, que ninguna supremacía tendrían si el anarquismo se impusiese. La historia muestra como en los últimos 150 años el anarquismo ha sido el movimiento que con mayor pasión y solidez argumentativa se ha opuesto a los privilegios de los poderosos y a la degradación de la condición humana de millones de personas derivada de esos privilegios, sin hacer la menor concesión amparados en alguna circunstancia particular ni disculpando de ninguna manera la más mínima debilidad a favor de cualquier estructura de autoridad jerárquica, cualquiera que sea el pretexto con que pretenda justificarse¹.

En la necesidad de afianzar su dominio y la correspondiente sumisión para proseguir sus tropelías, el Estado, los medios masivos de difusión, la educación autoritaria y las diferentes religiones predicán de mil maneras, abierta o implícitamente, la obediencia acrítica porque es en ella en la que basan sus ventajas y provechos ya que no puede haber dominio sin la correspondiente obediencia. En consecuencia, la anarquía ha sido el único y real enemigo contra todo afán de poder y por ello, si es mencionada, se lo hace como sinónimo de destrucción causada por enajenados. En este enfrentamiento, la actitud de los defensores del poder se explica porque, para encumbrar la opresión y el privilegio, es necesario que la libertad y la igualdad, así como la autonomía que de ellas se deriva, se combatan por todos los medios. Precisamente la libertad y la igualdad son los pilares en los que se funda el anarquismo en todas partes y en todos los lugares, más allá de las múltiples variedades que presenta y de la riqueza de sus propuestas.

La imagen perversa que se le adosa al anarquismo es bastante añeja y emerge en la “época de oro” del movimiento socialista libertario -fines del S. XIX y primeras décadas de S. XX- por el obvio temor de los poderes autoritarios ante el avance de su más consecuente antagonista, y renace ahora, al principio del siglo XXI, cuando diversos signos anuncian el resurgimiento del ideal y las prácticas ácratas, orientando las posibles opciones de transformación radical enfrentadas al orden existente; de modo que continúa siendo prioritario para los poderosos ocultar el sentido cierto de lo que el anarquismo es y se propone. Romper con esta mistificación interesadamente atribuida es necesario para quien quiera aproximarse con mente abierta y sin prejuicios a esta expresión de pensamiento y acción radical tan relevante ayer como hoy. El anarquismo es la única propuesta que exige lo que Ortega y Gasset reclamaba para todo pensar, la autonomía, que no es otra cosa que abandonar todo supuesto, prejuicio, opinión preconcebida, autoridad, revelación o vanguardias iluminadoras.

La necesidad impuesta de potestades opresoras está tan arraigada en la mente del ciudadano medio que la anarquía, cuyo significado lo podemos resumir en “falta de autoridad jerárquica”, resulta impensable para la mayoría de la gente. Curiosamente, son las mismas

1 Para una visión panorámica de la trayectoria histórica del anarquismo, ver la página web del Ateneo Libertario de Santander, España <www.galeon.com/ateneosant/>

personas que admiten que los reglamentos, regulaciones, impuestos, intromisiones, limitaciones y abusos de poder (por nombrar algunos de los efectos de la acción gubernamental) que están obligado a soportar son irritantes, por decir lo menos. Pero sucede que a esa gente se la lleva a pensar que sólo queda aguantar en silencio porque la alternativa de “falta de poder, de autoridad y todo el mundo haciendo su propia voluntad” sería la “anarquía” a la que se asocia, falsa y arteramente, con el caos, la destrucción, el acabose. En cambio, *el anarquismo persigue la eliminación de cualquier punto de control privilegiado desde donde se gobierne, la desaparición de todo grupo que se asuma como poseedor de algún privilegio para usufructuarlo en beneficio propio sometiendo a los otros. Como alternativa frente a las diferentes formas de gobierno - como la aristocracia, la teocracia, la democracia representativa, la dictadura del proletariado, la monarquía o la tiranía - sostiene la ausencia de gobierno o acracia.*

– **¿Qué es el Anarquismo (también llamado Socialismo Libertario o Acracia)?**

Es una filosofía social, centrada en un enfoque que concibe a la libertad e igualdad plenas - ejercidas en un marco de solidaridad - como condiciones indispensables para el progreso humano en lo individual y lo colectivo. Esta filosofía ha sido expresión ideológica y política asumida por diversos grupos sociales e individualidades en contextos socio-históricos de todo el planeta, particularmente desde mediados del S. XIX hasta la actualidad.

Por miles de años las colectividades humanas vivieron y prosperaron sin Estado ni estructuras de poder jerárquico, como bien lo han confirmado la Historia y la Antropología contemporáneas, al destruir con abundancia de pruebas el mito de que la aparición de las estructuras estatales mejoró las condiciones de vida de las sociedades donde tal hecho ocurrió (por citar a un autor que demuestra convincentemente lo anterior, véanse los trabajos del antropólogo norteamericano Marvin Harris²). Desde el punto de vista teórico, hoy es válido concebir una variedad ilimitada de sociedades posibles sin instituciones de poder autoritario, y no todas ellas serían desagradables. ¡Por el contrario! Cualquier tipo de sociedad anarquista nos ahorraría las terribles distorsiones que generan las estructuras de poder y el Estado, que es su expresión más alta. Lo “negativo” del anarquismo, es decir, la abolición del Estado y de toda forma de poder opresor institucionalizado, se verá equilibrado por lo que viene en su lugar: una sociedad libre y de libre cooperación.

¿ANARQUISMO O ANARQUISMOS?

Hay varios tipos de anarquismo, con ideas diferentes respecto a la organización de una nueva sociedad y cómo llegar a ella³. Todos tienen en común la defensa de que la felicidad individual sólo se alcanza con la felicidad colectiva, que el bien propio sólo se realiza si se funda en el bien de todos, que la libertad personal se extiende con la libertad del otro, que los intereses personales no son incompatibles con los intereses de los demás, que el bienestar de cada uno depende del bienestar de las otras personas, que alcanzar los logros que nos propongamos como individuos depende de que los demás y el conjunto también los alcance. En consecuencia, sostienen firmemente que el Estado y las actuales organizaciones au-

2 Ver Harris, M (1977): *Nuestra Especie*, Madrid, Alianza.

3 Para una breve descripción de las corrientes del anarquismo contemporáneo, ver el “Anarchist F.A.Q. en castellano”, <www2.netexplora.com/oscaracol/introfaq.html>

toritarias, que partiendo de una igualdad formal promueven una desigualdad de hecho, deben ser sustituidas por una sociedad sin clases y sin la violencia, directa o encubierta, que hace posible institucionalizar esas diferencias.

Es precisamente debido a su creencia en la libertad con igualdad que el anarquismo se niega a establecer pautas dogmáticas de lo que debe ser y por eso hay tantas variantes que puedan adoptarse. Sólo ofrece modelos posibles que se apoyan en el quehacer del día a día, en el aporte siempre renovado de los miembros del colectivo que responsablemente toman el destino de sus vidas, y las de los otros, en sus manos. De hecho, la organización social anarquista ha existido históricamente en muchos lugares y épocas en el mundo. En el período moderno sucedió en Ucrania en 1919⁴ y en España en 1936⁵ y en ambos casos hicieron falta feroces represiones y guerras para liquidar esas experiencias, a las que todavía hoy nadie puede negar los éxitos sociales que alcanzaron.

La ausencia de moldes obligatorios ocurre porque el anarquismo rechaza la existencia de un principio único, atemporal, suprahistórico, revelado por algún dios o ser privilegiado que ordena y manda sin apelación. Este es el origen etimológico del término anarquía, (*an=sin, arje=principio*). Es errado interpretarlo como que en cada momento y lugar no haya buenas y malas conductas y actitudes. Lo que busca es que la gente de hoy, con el aporte de las experiencias pasadas, de la historia, pueda tomar sus decisiones y edificar su propio futuro desde un presente dinámico, siempre en renovación. Sólo las personas libres, en diálogo igualitario con todas las personas que son y han sido, podrán construir el camino para alcanzar su *bien-estar* personal y colectiva. Un *bien-estar* que, por otra parte, nunca será perfecto porque la humanidad vive esencialmente en devenir, siempre cambiante, con nuevas metas que presentan nuevos problemas que exigen nuevas soluciones, lo que compromete en un esfuerzo constante por crear la existencia en colectivo.

Para concluir este punto, no puede dejar de indicarse que por encarnizada que haya sido en el pasado y sea en la actualidad la polémica interna dentro del movimiento ácrata, *a nadie le cabe atribuirse el monopolio de la "verdad anarquista", pues semejante pretensión dogmática es absolutamente ajena a la esencia del ideal ácrata.*

ANARQUISMO: ¿UTOPIA IRREALIZABLE?

Una descalificación típica entre quienes tienen algún conocimiento de los principios anarquistas, es sostener que el anarquismo es una bella quimera intelectual, una idea hermosa, pero impracticable, adoptando así una posición realista, práctica, que juzga el debe ser desde lo que es, lo que ya Hume señaló como una crítica inadecuada⁶. Pero la descalificación es curiosa en otro sentido, porque el movimiento anarquista no surgió de teóricos encerrados en torres de marfil sino directamente de la lucha por la supervivencia de gente oprimida común y corriente, y tiene un largo recorrido histórico que lo prueba. La anarquía siempre ha sido intensamente práctica en sus pretensiones y en su forma de hacer las cosas, como lo ha mostrado en las ocasiones en que logró alcanzar algún éxito, a

4 Ver Volin (1984): *La Revolución Desconocida*, México, Editores Mexicanos Reunidos.

5 Ver Peirats, J (1976): *Los Anarquistas en la Guerra Civil Española*. Gijón, Júcar.

6 Hume, D (1977): *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Primera Parte, Sección I, (2 Vol). Madrid, Editora Nacional.

veces con gran preponderancia, a veces parcialmente. Más aún, el carácter del anarquismo se mantiene igual, y entre los anarquistas las opiniones valen por sí y no por la jerarquía, cargo, poder del que las emite. Por eso, la libertad para opinar, los términos igualitarios en que su voz es considerada, la autonomía de su pensamiento, impone a todos y cada uno de los anarquistas la responsabilidad frente al colectivo de las ideas que se sustentan y que se someten a la discusión.

Por razones de espacio no tenemos oportunidad de entrar en un detallado análisis de tal objeción, pero basta asomar esta duda: si en verdad el anarquismo fuera tan inviable, ¿Por qué tanto empeño por parte del Estado, como representante máximo de las fuerzas opresoras en destruirlo, sea el Estado de la pseudo-democracia liberal, el fascista, el comunista o el religioso?, ¿Por qué tanto esfuerzo especulativo de sus adversarios del pasado y el presente para refutar un ideal que supuestamente es absurdo de principio a fin? Ningún integrante de los grupos que se han mostrado tan eficientes en dominar voluntades gastaría esfuerzo luchando por siglos contra un enemigo cuyas propuestas no tuvieran posibilidad de materializarse. Pero sucede que en las oportunidades que se concretaron sociedades anarquistas, quedó bien expuesto que el anarquismo desarrolla, y exitosamente, lo que su voz anuncia, libertad, igualdad y solidaridad, aún cuando se esté en las peores condiciones materiales.

LO BÁSICO DEL ANARQUISMO

Muy poca gente parece entender el anarquismo pese a que parte de una idea muy sencilla y clara. Básicamente su mensaje es “dirigir nuestras vidas en lugar de que nos manipulen” y hacerlo en armonía con los demás. Fue un movimiento que en el pasado alcanzó su mayor fuerza entre los trabajadores, pero que han adoptado también otros oprimidos y explotados en tanto aspiren a liberarse sin oprimir o tomar revancha sometiendo a su vez a otros grupos.

No hay nada especialmente complicado ni violento en el anarquismo excepto que algo tan elemental como la idea de llamar a cada quien a dirigir la propia vida se transforma en una conducta subversiva puesto que impide, precisamente, la manipulación por los otros, o por alguno de los otros. De ahí las ridículas objeciones que se le oponen, como “imagínate el desbarajuste que habría si todo el mundo hiciera lo que quisiera”. Para el anarquismo, la fuente de las divisiones sociales está en el Estado, que es la causa que impide vivir una vida plenamente humana, precisamente por la opresión que la concentración de poder político y económico nos someten. ¿Acaso ahora mismo no vivimos en el caos? Millones de personas carecen de ocupación digna, mientras otras están sobrecargadas de trabajo; se labora en empleos por demás repetitivos y rutinarios, muchas veces perniciosos para nosotros, para los demás o para el medio ambiente, que sólo brindan beneficios a un pequeño grupo frente a la indiferencia de una gran mayoría. Esto, que sucede en todo tipo de régimen estatal, cualquiera que sea el ropaje con que se lo cubra ¿No es desordenado e irracional?. Y esta universalidad nos lleva a la impotencia ya que pareciera que nada se puede hacer al respecto. Hay gente que muere de hambre a la vez que se arroja comida al mar o se almacena hasta pudrirse para mantener los precios; malgastamos recursos y contaminamos el aire para que circulen automóviles demasiadas veces ocupados por una sola persona, pues así se beneficia a los dueños de la industria; y el planeta entero está en serio peligro por la destrucción de su atmósfera, que parece inevitable porque protegerla afecta a los intereses de unos pocos; se sacrifica la satisfacción de necesidades primarias a favor de beneficios superfluos o de propaganda que favorecen a los que detentan el poder. La lista de lo-

curas, de situaciones caóticas y absurdas en la sociedad actual es interminable, generadas precisamente por aquellos que critican al anarquismo como fuente de desorden. ¡Y además se nos pide sacrificar nuestra libertad para promover este desastre cotidiano!

Los supuestos “beneficios” recibidos a cambio de la existencia del Estado son, en esencia, ilusorios, cuando no dañinos. El cuidado de la salud, la educación, la protección policial son servicios que funcionan pobremente, pero que sirven para hacernos dependientes del Estado y, lo peor de todo, nos compran por muy poco. Frenan la propia iniciativa de crear una seguridad social autogestionada y enfocada hacia nuestras necesidades, no hacia lo que desde el poder se define como asistencia sanitaria, que siempre deriva en herramienta de sometimiento y que debe agradecerse como regalo generoso. A su vez, la seguridad social, que pagan los asalariados, genera una disponibilidad de dinero de las más importantes en el capitalismo moderno, que se utiliza para explotar a esos mismos trabajadores. El Estado impide que podamos encauzar la educación de nuestros hijos sin someterlos a los designios de los años de turno, como en Venezuela donde la injerencia castrense en el gobierno ha impuesto una odiosa instrucción premilitar en la educación de niños y jóvenes, lo mismo que sucede con temas religiosos, o con ideologías políticas en otras latitudes. En todas partes, los policías más que protegernos de los delincuentes son sicarios que vigilan y controlan a la población. Cualquier obra que se realiza con dineros públicos se paga muy caro porque en los costos se incluyen los enormes sobrepagos que demanda la corrupción. Y así todo.

El anarquismo es ácrata, no apoya la democracia y mucho menos la democracia representativa. La ácrata es la ausencia de un gobierno central que asuma el poder. Toda delegación de poder lleva sin falta a la generación de una autoridad separada por parte de los delegados, que inexorablemente se dirige contra los que delegan. Por ello no acepta la democracia representativa, porque más temprano que tarde los representantes se desprenden de los intereses de sus representados y sólo persiguen su propia conveniencia. Esto es natural, ya que un pequeño grupo de personas, aunque sean elegidos, no puede materialmente decidir sobre todas las cuestiones que hacen a la vida de una sociedad durante un lapso que, mínimo y en el mejor de los casos, dura 5 ó 6 años. Mucho menos cuando el gobierno está en manos de 4 ó 5 personas, o una sola, que decide con omnipotencia y onnisapiencia cualquier asunto.

La autoridad institucionalizada, por su propia naturaleza, sólo puede interferir e imponer cosas en su beneficio. En este sentido, aún pensadores no anarquistas coinciden en que la fuerza de un Estado radica en el peso que la burocracia tiene sobre sus gobernados y es ocioso referirnos a la manera en que el aparato gubernamental, con sus controles, trámites y el requerimiento continuo de documentos y autorizaciones nos hace la vida miserable con sus exigencias, contradicciones y esterilidad, terminando por transformarnos en siervos que para todo debemos pedir permiso. Pero claro es que la burocracia sirve también para repartir cargos, favores, contratos, comprar voluntades, siendo por tanto un arma eficiente de desmovilización social en manos de los dueños del Estado, sea capitalista o el mal llamado socialista.

En Latinoamérica apreciamos con toda su crudeza lo que en otras regiones se presenta con más disimulo o mejor propaganda, como es la estrecha relación entre poder económico y poder político. A pesar de la tan cacareada libertad de mercados, ningún empresario tiene posibilidades de prosperar si no cuenta con el apoyo gubernamental en lo legislativo, judicial, financiero, o de control social. Por su parte, nadie puede aspirar a asumir la batuta del gobierno sin el soporte de grandes capitales para la subvención de sus pretensiones. En

esta situación, el habitante común apenas es una marioneta a la que se sacude cada vez que hay que avalar con votos, cada 5 ó 6 años, este círculo realmente vicioso. En cambio, gobierno y dueños de la economía deciden día a día la marcha de los asuntos que incumben a todos pero benefician a unos pocos.

Es un principio básico del anarquismo que las personas directamente afectadas son las más indicadas para resolver los asuntos que conciernen a su comunidad, siempre mejor que lo que pueden hacerlo burócratas ávidos de poder o inversionistas ansiosos de rentabilidad. Seguro que los pobladores de un sector urbano pueden imaginarse alguna forma de uso del espacio que impida la destrucción de sus hogares y áreas verdes para construir edificios de oficinas, autopistas o centros comerciales; o que los padres pueden idear junto a sus hijos y los maestros una mejor educación que la recibida del Estado, de los mercaderes escolares privados, de la Iglesia o de cualquier otra ideología con pretensiones de dominación; o que una asociación vecinal autónoma y bien arraigada puede planear la seguridad local con mayor eficiencia que cualquier policía institucionalizada.

Todo el caos, según el anarquismo, deriva de la autoridad opresora y del Estado. Sin clases dirigentes, y su imperativo de mantenernos sometidos, no habría Estado. Sin Estado nos encontraríamos en situación de organizarnos libremente según nuestros propios fines. Ello difícilmente daría base a una sociedad tan absurda como ésta en la que nos ha tocado vivir, pues la libre organización resultaría en una sociedad mucho más tranquila y equilibrada que la actual, cuyo mayor interés no es el despojo sistemático, la infelicidad y el exterminio temprano o tardío de la mayoría de sus miembros.

Corroboran lo que decimos estos datos de la Organización Mundial de la Salud: la actual producción mundial es suficiente para abastecer a 8 mil millones de personas pero, de los 6 mil millones que somos, una gran parte literalmente muere de hambre o de las consecuencias del hambre. Si preguntamos por qué, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo puede responder con sus estadísticas. Sucede, según cifras de comienzos de la década de 1990 (y la situación ha empeorado), que el 20% de la población más rica del planeta consume más del 80% de la riqueza anual producida, mientras que el 20% más pobre apenas alcanza a consumir el 1,5%. De hecho, los 3.600 millones más pobres (60% de la población mundial) accede a poco más del 5% de lo que se produce en el planeta Tierra. Estas gravísimas desigualdades resultan de un planeta cuyo régimen socio-político es mayoritariamente estatal y no ha logrado revertirse ni modificarse a pesar de todos los modelos de Estado que se han ensayado en el siglo XX.

Los no tan fríos números, porque generan en las personas sensibles un incontenible sentimiento de indignación, llevan a una conclusión inexorable: la brecha creciente entre ricos y pobres es tan enorme que podemos afirmar, por brutal que esto parezca, que un alto porcentaje de la población mundial queda excluida de toda posibilidad no ya de bienestar sino de sobrevivir, y en ese grupo están la mayoría de los latinoamericanos. No hay duda que, como diría el Hamlet de Shakespeare, *algo está podrido* pero no sólo en Dinamarca, sino en el mundo entero. Suponer que tal situación puede empeorar porque la gente tome el control de sus asuntos en sus manos es una afirmación sin fundamento, en especial cuando todas las otras opciones han fracasado.

Definiciones fundamentales del anarquismo

- Justificación de la utopía racional y posible de un orden social autogestionario, con democracia directa, sin burocracia autoritaria ni jerarquías permanentes.

- Cuestionamiento radical al Estado, por ser la expresión máxima de concentración autoritaria del poder; crítica a la delegación de poder en instituciones fijas y sobre-impuestas a la sociedad.
- Llamada a un cambio revolucionario - producto de la acción directa consciente y organizada de las mayorías- que conduzca a la desaparición inmediata del Estado, reemplazado por una organización social federal de base local.
- Defensa del internacionalismo y rechazo al concepto de “patria”, en tanto se ligue a la justificación del Estado-nación.

ACLARANDO DUDAS, RESPONDIENDO OBJECIONES

Cuando se plantea la autogestión y el autogobierno, suprimiendo las actuales estructuras de poder simbolizadas y llevadas a su más alto grado en el Estado, surgen innumerables preguntas referidas a la manera en que se podría organizar una sociedad sin ese “ogro filantrópico” al que tan acostumbrados estamos.

¿Cómo es posible vivir sin el orden que el Estado impone? Comencemos reiterando que anarquismo no significa caos o desorden, ausencia de organización. En cambio quiere decir que el orden debe surgir de las exigencias de la vida misma y de los imperativos que impone, tanto a cada uno como al colectivo que integramos. De ninguna manera debemos aceptar como única posibilidad la clase de organización impuesta por fuerzas exteriores a la sociedad toda, que ambicionan fines sectoriales o parciales, como los intereses de un grupo particular (religioso, racial, militar, político o económico), la persecución del lucro o el afán de poder de algunos individuos o grupos de individuos. El anarquismo tiene bien claro que la libertad no es hija del desorden, sino madre del orden.

En consecuencia, al mismo tiempo que rechaza al poder, el anarquismo reconoce la autoridad derivada de las peculiares habilidades de cada uno. El habitante común de la ciudad es inferior al campesino en el conocimiento de la agricultura, así como el enfermo tampoco supera al saber del médico en su especialidad, ni el empleado de comercio al ingeniero civil en el diseño de un puente. Pero esta autoridad es siempre restringida, limitada, ya que tanto puede entender el médico de enfermedades como ignorar del campo lo que sabe el campesino por lo que, fundado en un saber particular nadie puede pretender un dominio total sobre todos los otros miembros de la sociedad, ni aspirar a una posición de privilegio permanente. Precisamente el Estado, como poder total, ajeno a las cualidades de sus integrantes y a las necesidades puntuales que pudieran satisfacer, es el que consolida los privilegios de unos sobre otros independientemente de méritos y necesidades.

En la vida cotidiana hay muchos ejemplos de que la organización es perfectamente compatible con la ausencia de un poder central que someta a los demás, como sucede con el Estado. ¿No se organizan acaso las líneas aéreas, o de trenes, o marítimas, en viajes multinacionales, sin que ninguna de ellas pierda su autonomía y sin necesidad de que haya una de ellas que domine a todas las otras? Basta para conseguirlo la coordinación de entes autónomos en pro del beneficio de todos, cediendo las instalaciones, servicios, etc., de una en beneficio de otra a cambio de similares beneficios que recibe de ella, y así entre todas. Si lo pueden lograr enormes empresas lanzadas a feroces competencias de mercado y que sólo persiguen las ganancias, bien lo pueden hacer otras instituciones, y con más razón los individuos, que tienen una gama más amplia de intereses y son naturalmente sociables.

¿Tienen los anarquistas algún sistema económico que impulsan? En esto, como en tantas otras cuestiones, el anarquismo no defiende ningún modelo en particular, sino que

aspira a que los miembros de un colectivo, en forma libre, seleccionen la organización económica que más los favorece en vista de sus intereses particulares y colectivos. Pero, viendo la historia del movimiento ácrata, no es casualidad que se haya asumido ampliamente la identificación como socialismo libertario, pues siempre han llamado la atención de los anarquistas el mutualismo, el colectivismo y hasta formas del comunismo.

El mutualismo niega la propiedad pero acepta la posesión de uso, incluso la personal, partiendo de que la posesión surge del trabajo. La base del intercambio está en la asociación de consumidores y productores, con un precio derivado del costo de producción y suprimiendo el lucro. El colectivismo tiene como lema *De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus méritos*. Sostiene la propiedad colectiva de los instrumentos de producción, pero el fruto del trabajo debe distribuirse en proporción al trabajo y a su calidad, con lo que se mantiene un tipo diferenciado de salarios. El comunismo anarquista tiene como lema *De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades*, con lo que se suprime el salario diferencial, los medios de producción son comunes y la distribución se hace en función de las necesidades. A estas tendencias ha querido sumarse en años recientes una corriente anarco-capitalista, difundida particularmente en Estados Unidos, enemiga del poder estatal en tanto defensora a ultranza de la libre empresa y el mercado. La pretensión de asumirse como anarquista suele ser objetada por las demás corrientes, en especial por las diferencias que existen entre el modo en que vive la mayoría de los habitantes de la mayor potencia contemporánea y las desventajas que el mercado capitalista acarrea en los países donde ejerce su explotación a plenitud. Para más precisiones en la crítica socialista libertaria al anarco-capitalismo o libertarianismo, ver la opinión del intelectual anarquista Noam Chomsky⁷.

Esta breve presentación es suficiente para dejar entrever que las discusiones entre los anarquistas acerca de las ventajas de estos modelos económicos, y de otros posibles, forman parte importante de lo imaginable de una nueva sociedad, para cuya construcción no hay prejuicios acerca de la manera en que puede organizarse sino que se debe debatir libre y colectivamente lo que cabe pensar como soluciones, calibrando ventajas y desventajas, sin ideas preconcebidas ni soluciones aportadas desde un saber autoproclamado como superior.

A menudo surge la pregunta de cómo una sociedad anarquista trataría a los delincuentes violentos. ¿Quién los pararía sin un Estado que esté a cargo del control policial? Comencemos apuntando que una parte de los asesinatos y otros crímenes violentos son originados en desordenes mentales o pasiones individuales extremas, por lo que ni la policía ni nadie los puede prevenir. Es factible esperar, sin embargo, que en una sociedad menos frustrante y que se ordene con más cordura no habrá tantos delitos de este tipo, como se puede constatar estudiando lo sucedido en modelos de organización no estatal. Los demás asesinatos, y la mayor parte de las otras ofensas, derivan de la existencia de propiedad privada en gran escala por lo que, sí la forma dominante de propiedad fuese la colectiva, con muchas menos disparidades económicas, desaparecería un motivo muy importante de la delincuencia contra personas y bienes. La historia muestra que los grandes ciclos de aumento de criminalidad se producen en situaciones de grandes desigualdades socio-económicas, mientras que la violencia y los asaltos disminuyen drásticamente

7 Chomsky, N (1993): *Conversaciones Libertarias*, Móstoles, Madre Tierra.

en épocas de una distribución más igualitaria de la riqueza. Resulta gracioso escuchar a los dirigentes de gobiernos latinoamericanos buscar asesoramiento policial en el Norte para la lucha contra la delincuencia cuando, en Canadá por ejemplo, no hay casi desocupación y el salario mínimo es 6 veces mayor que el de Venezuela, país donde la mitad de la fuerza laboral está desempleada o en ocupación precaria, sin protección social de ningún tipo, y con una de las distribuciones de riqueza más desiguales del planeta. Es fácil entonces imaginar las razones por las que en el 3er. Mundo se vive una situación de auge de los delitos contra las personas y, en su gran mayoría, contra la población de menores recursos, aunque sean los crímenes contra los poderosos los que recoge la prensa. Se trata de la lógica consecuencia de la acción del poder que exprime hasta un grado máximo la capacidad de la gente de soportar la injusticia. Finalmente, un elemento determinante en la disminución del delito es la educación, especialmente la educación en una sociedad que haga de la libertad, la igualdad y la solidaridad el verdadero centro de la vida individual y colectiva, haciendo de la participación de cada uno en la vida colectiva autogestionaria un hecho natural, participativo y autónomo.

Por supuesto que las comunidades necesitan algún medio para tratar a aquellos individuos que perjudiquen a los demás. En lugar de varios miles de policías profesionales, la mejor solución es a través de la organización comunal de la protección mutua. Quienes gobiernan proclaman que las fuerzas de seguridad (oficiales y privadas) existen para defendernos a los unos de los otros, cuando sabemos que en realidad sólo les interesa que puedan protegerlos a ellos, a su propiedad y a su poder sobre nosotros. Además, son instituciones condicionadas para responder a la violencia con más violencia, con lo que se genera un círculo vicioso que sólo beneficia al Estado policial y a los delincuentes que juntos se hacen así dueños de las ciudades. Por otra parte, ya son numerosos los intentos de asumir la protección independientemente de la policía, y sobre ellos los agentes del Estado ejercen fuertes presiones para controlarlos y evitar que la población tome conciencia de que no necesita uniformados para salvaguardar sus vidas e intereses.

Las cárceles son un fracaso a la hora de mejorar, reformar o disuadir a los infractores y operan solamente en el aspecto que mejor sabe hacer el Estado, reprimir. Los vecinos de una comunidad, conociendo las circunstancias personales de cada cual, aportarían soluciones mejores y más adecuadas tanto para la víctima como para el acusado. Por otra parte, el actual sistema penal es uno de los principales responsables de la promoción del comportamiento delictivo. Los reos que cumplen una condena más o menos larga a menudo se convierten en seres inadaptados para la convivencia fuera de las rejas. ¿Cómo puede imaginarse que encerrar a unas personas a cargo de otras de un carácter tan antisocial como ellos mismos (pues así suelen ser los carceleros), va a desarrollar en el individuo un modelo de comportamiento responsable y sensato? ¿Cómo pensar que se logrará ese comportamiento tras pasar por el infierno de las prisiones en Venezuela o tantos otros países? Naturalmente, lo que ocurre es todo lo contrario; la mayoría de los presos reinciden y con un grado mayor de agresividad.

Pero aún así, puede que nos encontremos con individuos que cometan delitos en la sociedad libertaria, individuos que pese a que se extremen las medidas de rehabilitación, sea imposible reincorporarlos a la sociedad. En tales casos, de una sociopatología manifiesta e insuperable, la sociedad tiene el derecho a protegerse expulsando al individuo de su seno, no por venganza o castigo, sino como reconocimiento a una relación sin posibilidad, que de mantenerse pone en peligro a los demás integrantes. Esto quizás sea considerado un castigo que despierta sonrisas, pero queremos mencionar un par de casos para mostrar su

fuerza. Entre los griegos del período clásico, el exilio de la propia comunidad era considerado la peor pena y Sócrates, condenado y ante la opción, prefirió la muerte. Por otra parte, sabemos que si alguien es sancionado por incumplir los pagos de una tarjeta de crédito o librar un cheque sin fondo, el inculcado pierde la posibilidad de utilizar ese medio de pago tan usado hoy en día, puesto que ninguna otra institución le abre crédito o le permite operar con cuentas, por lo que se cuida de hacerlo regularmente. No es pequeña cosa ser exilado, y mucho menos si se es en forma ignominiosa, sea de donde sea. La única condición que requiere es la responsabilidad de todos en cumplirla sin excepciones, por lo que, para ser efectiva, requiere un cambio tanto en los que castigan como en los castigados⁸.

Otra de las preguntas con las que se ha tenido enfrenar el anarquismo durante años es: ¿Quién haría todo el trabajo sucio, el trabajo duro que nadie quiere hacer? También se plantea la duda de ¿qué pasaría con aquél que se negara a trabajar?. Para responder debemos tener claro que las personas necesitan trabajar, precisan de hacer algo. La gente tiene una verdadera urgencia creativa que se expresa en realizar alguna labor. Basta atender a lo mal que nos sentimos cuando no tenemos trabajo o fijarse como nos pasamos horas arreglando un automóvil, cuidando un jardín, confeccionando una prenda de vestir, haciendo música. Todas estas tareas pueden ser muy entretenidas sólo que a menudo se las considera aficiones más que auténticas actividades laborales. El punto está en que se nos ha enseñado a calificar el trabajo como un tormento que es irremediable aguantar, pues lo hemos desligado de la satisfacción de necesidades reales para convertirlo en un medio de enriquecimiento de los capitalistas y dominadores.

En la sociedad actual el trabajo es efectivamente un tormento, y lo rechazamos porque está estrechamente relacionado con un sentimiento de injusticia y explotación. En tales condiciones el trabajo es poco gratificante, pero no toda labor lo es como pretenden inculcarnos, y así impedir que podamos ser libres para elegir incluso aquello que nos es más propio, nuestro oficio. No se trata de que seamos holgazanes por naturaleza sino que aborrecemos que nos traten como si fuéramos máquinas, obligados a hacer una labor en su mayor parte desprovista de cualquier relación con lo que somos, o con la satisfacción de alguna necesidad colectiva, sin justas evaluaciones y para satisfacer intereses económicos ajenos. El trabajo no tiene por qué ser así, y si estuviera controlado por la gente que lo desempeña, desde luego no lo sería. Fácil es ver que en una sociedad libre nunca van a faltar voluntarios para hacer un tipo de tarea u otro, en especial si esta diferencia de ocupaciones no se acompaña de una impertinente jerarquización de ingresos o de valoración social. Por supuesto hay faenas desagradables que es necesario ejecutar, y hay pocas formas de hacer que la recolección de basura sea una actividad divertida. Pero estos problemas no son tantos ni son tan graves y, en última instancia, una comunidad puede resolver el punto conviniendo en que todos sus miembros compartan lo que es una labor ingrata o con alguna otra solución equitativa.

Cuestión importante es señalar al desempleo como un problema creado por el capitalismo. En un mundo más justo no existiría. Si hubiera un exceso de mano de obra, en especial gracias al desarrollo tecnológico, la solución no es la actual en que algunos trabajan mucho y otros nada, favoreciendo así la disminución del salario. En una sociedad en la que el trabajo es el modo de generación de riqueza, lo más conveniente es que todos trabajen,

8 Más consideraciones sobre criminalidad y penalización desde el punto de vista ácrata en <www.geocities.com/samizdata.geo/CACarceles.txt> y <www.geocities.com/samizdata.geo/CAPolicias.txt>.

pero que trabajen menos horas haciendo posible que se disfruten equitativamente de los beneficios. Si nos deshiciéramos de la explotadora clase dominante y su inflexible apremio por aumentar la rentabilidad de sus inversiones, nos libraríamos de la mayor parte de la presión económica que obliga a algunos a laborar largas jornadas, con bajas retribuciones, al par que lleva a otra gran cantidad a la desocupación. En el sistema vigente, esto es grave para los dominados porque el trabajo es actualmente el mecanismo, muchas veces arbitrario e injusto, de distribución de bienes, por lo que hay millones de desocupados que nada reciben. Quizás haya en el mundo países con seguros de desempleo que aplacan el problema, pero en Latinoamérica brillan por su ausencia o son una broma de mal gusto, por lo que la desocupación es sinónimo de miseria.

Si en última instancia hubiera quien se resistiese por todos los medios a integrarse mediante su trabajo o actividad al conjunto de las ocupaciones requeridas por una sociedad libertaria, en ese caso debería plantearse seriamente su interés en mantenerse en ese colectivo por lo que, por mutuo acuerdo o en todo caso unilateralmente, la comunidad puede excluirlo de su seno. Pero, una vez más, es imposible que alguien quiera permanecer sin hacer nunca absolutamente nada. Finalicemos la discusión sobre el enfoque anarquista del trabajo remitiendo a los lectores al provocativo ensayo “La Abolición del Trabajo”, de Bob Black⁹.

Otra objeción típica es: “bueno, eso a lo mejor opera a pequeña escala, en un atrasado pueblo rural, pero ¿cómo puede funcionar una sociedad tecnológicamente compleja sin necesidad de jerarquías permanentes?” En primer lugar el anarquismo entiende que la sociedad necesita ser dividida en núcleos menores que los actuales, siempre que sea posible, para que los conglomerados adquieran una dimensión más humana y puedan ser dirigidos directamente por la misma gente que los integra. Hoy en día, la teoría de la organización empresarial del capitalismo reconoce lo que siempre ha sido un principio básico del anarquismo: que los grupos pequeños trabajan juntos de forma más eficaz y son capaces de coordinarse mejor con otros conjuntos laborales parecidos, mientras que las agrupaciones informes y de gran tamaño son comparativamente más torpes en su desempeño y les resulta más difícil acoplarse con el entorno. Dentro de este mismo punto es interesante señalar que recientemente las famosas “economías de escala”, que justifican por ejemplo las fábricas que cubren enormes superficies y con capacidad de producir volúmenes gigantescos, están siendo altamente cuestionadas. Llega un cierto tamaño en que las industrias, las explotaciones agropecuarias, las instituciones de servicio, las educativas, los sistemas administrativos y demás, pierden eficacia a medida que se hacen más grandes. Por otra parte, a todos es palpable, especialmente en Latinoamérica, la inhumanidad que encierra la vida en grandes conglomerados de gente, con malos servicios, habitaciones deleznable, muchas veces en situaciones que nada tienen que envidiar a cárceles y campos de concentración. Si en algún momento histórico tal agrupamiento fue necesario, por una u otra razón, en la situación tecnológica y comunicacional de hoy no tiene ya sentido.

Puede ocurrir que para proyectos de envergadura, puntuales, específicos y de interés común, sea necesaria la unión de varias comunidades, pero esto no es un problema irresoluble ni su existencia justifica un poder central permanente como el Estado. De hecho la clase trabajadora de España encontró soluciones de este tipo para grandes problemas en la década

9 En <www.geocities.com/samizdata.geo/Abolicion.html>.

da de 1930. Así, la Compañía de Autobuses de Barcelona al par que doblaba sus servicios, contribuyó con el “colectivo de entretenimiento ciudadano” (actividades recreativas) y produjo armas para el frente en los talleres de autobuses. Todo esto se consiguió con un número de trabajadores bastante reducido, ya que muchos se habían ido al campo de batalla para combatir el fascismo. Este increíble aumento de la eficacia, a pesar de la guerra y de la escasez de materiales, no es tan sorprendente después de todo, porque ¿quién puede dirigir una compañía de autobuses de la forma más idónea, con el menor esfuerzo y el más alto rendimiento? Obviamente sus trabajadores y nadie mejor que ellos para coordinar con otros trabajadores la solución de problemas compartidos, cuando a ninguno mueve el afán de explotar a los demás en beneficio propio.

Para extendernos en este caso ilustrativo, puntualicemos que todos los trabajadores de Barcelona estaban organizados por sindicatos - formados por quienes laboraban en el mismo ramo - subdivididos en grupos de tarea. Cada grupo tomaba sus propias decisiones en lo referente al trabajo día a día y nombraba a un delegado que representaba sus puntos de vista en temas más generales concernientes a toda la fábrica o incluso a toda la región. Estos representantes eran voceros de las decisiones tomadas en asamblea por todos los compañeros y el cargo se turnaba con frecuencia. Los delegados podían ser sustituidos inmediatamente en caso de que incumplieran el cometido de ser meros portavoces de la asamblea (principio de revocabilidad). Los delegados eran actores que sólo podían decir los parlamentos que los autores de la obra, la asamblea de trabajadores, escribieron para ellos, sin apropiarse la función de componer sus propias líneas, como sucede en la ilusoria “democracia representativa” de nuestros días. Añadiendo más niveles de delegación es posible alcanzar una actividad a gran escala sin abandonar la libertad de trabajar en la línea que cada individuo elija. A quien le interese saber más de la experiencia de organización anarquista en la Revolución Española de 1936 puede buscar en la extensa bibliografía sobre ese punto, donde destacaremos como particularmente completo al volumen de Frank Mintz¹⁰, mientras que en Internet hay un buen resumen introductorio de Nidia A. Rodríguez¹¹.

Sigamos con más objeciones. ¿Una sociedad sin Estado no estaría indefensa ante ataques exteriores? El hecho de vivir bajo la tutela estatal no ha salvado a los pueblos de agresiones armadas a gran escala y podría decirse que las han promovido. Los ínuit del extremo norte de América (mal llamados “esquimales”) que nunca han tenido una organización estatal y mucho menos ejército, han vivido 500 años sin un enfrentamiento armado entre ellos. De hecho, en la mayoría de las naciones, las fuerzas militares y policiales son utilizadas, abierta o disimuladamente, en contra de sus propios habitantes como un ejército de ocupación. El Estado no protege sino que vigila y agrede para defender a una élite dirigente que, diciendo las cosas claramente, es el enemigo fundamental del pueblo de cada país. Un Estado, que se apoya y mantiene en un ejército regular, necesariamente, tarde o temprano, debe embarcarse en algún conflicto, interno o externo, al menos para justificar el gasto y mantener el entrenamiento.

10 Mintz, F (1977): *La Autogestión en la España Revolucionaria*, Madrid, La Piqueta.

11 Rodríguez, N. A: “La Autogestión en la Guerra Civil Española”, <cancerbero.unalmed.edu.co/~kabai/ numero_actual/AUTOGESTION.htm>.

En Latinoamérica es más claro que en otras regiones del mundo, pero todos sabemos que la gran mayoría de las guerras y enfrentamientos armados internacionales se han hecho y se hacen en beneficio de esas minorías dominadores, aunque bajo los pomposos nombres de la defensa de la patria, dignidad nacional o similares. Más aún, la evolución tecnológica y organizacional de los conflictos bélicos ha derivado en que el ejército no sea salvaguarda de nada, porque hoy el máximo esfuerzo y la mayoría de las víctimas se da entre los civiles que corren muchos más riesgos que los militares, quienes cuentan en tales circunstancias con la máxima protección y hasta la posibilidad de obtener jugosos beneficios. Basta citar que en las guerras más conocidas de los últimos años (Irak, Yugoslavia, Chechenia, Colombia, etc.) los combatientes formales han tenido una cifra de bajas mucho menor a los civiles, que han sufrido casi todos los rigores agresivos de uno y otro bando.

Una respuesta anarquista clásica es reconocer que la defensa del pueblo está en sus propias manos y la solución es la de armarlo. Las milicias anarquistas españolas estuvieron cerca de ganar la guerra civil en 1936 a pesar de la escasez de armamento, de la traición stalinista y de la intervención de Alemania e Italia a favor del alzamiento de Franco y sus secuaces. El error fue subestimar las propias fuerzas y dejarse integrar en el ejército regular de la República. No cabe duda que una población armada sería difícil de subyugar por ningún atacante del exterior, como lo muestran la enconada resistencia y los éxitos que desde siempre han tenido guerrillas con auténticas raíces populares frente a ejércitos de ocupación más poderosos.

Pero es cierto que un ensayo de sociedad libertaria podría ser destruido desde el exterior. Los jerarcas del imperio norteamericano, como lo harían en su momento los dirigentes soviéticos y de cualquier otra potencia, probablemente intentaría exterminarla antes que permitirle vivir en libertad e igualdad, por supuesto que con la interesada colaboración de todos aquellos que con la revolución vieran peligrar sus privilegios. Contra esa amenaza de destrucción la mejor respuesta es el movimiento revolucionario en otros países. Dicho de otra manera, la defensa más eficaz contra las bombas atómicas yankis o rusas será el movimiento de la gente y los trabajadores de Estados Unidos o Rusia y de todo el mundo. En el caso del Estado bajo el cual vivimos, la mayor esperanza de evitar el exterminio se basa en quitarle el privilegio del uso de los armamentos de aniquilación masiva. Podríamos garantizar un verdadero sistema mundial de seguridad si la solidaridad internacional evolucionara hasta tal punto que los trabajadores de los distintos “países enemigos”, adecuadamente esclarecidos, fueran capaces de impedir que sus respectivos gobernantes lanzaran ataques externos.

Y esto no es fantasía, pues hay precedentes; como el ocurrido en la década de 1920, cuando la Rusia Soviética se salvó de una intervención británica masiva gracias a una serie de protestas y sabotajes de los obreros británicos; o la movilización popular en Estados Unidos contra la intervención en Vietnam a fines de los años de 1960. Pero dijimos *esclarecidos*, porque también hay ejemplos en que los pueblos fueron arrastrados a enfrentamientos que en nada los beneficiaban debido a una obnubilación resultado de la propaganda y el empleo de los múltiples recursos con que cuentan el Estado y la clase dominante.

ANARQUISMO Y VIOLENCIA

Una de las características de los gobiernos latinoamericanos ha sido la represión violenta de las protestas colectivas; represión que testimonia la incapacidad de los políticos de estas latitudes para asumir o solucionar los conflictos sociales de manera tolerante. En cada caso que el gobierno de turno quitó el bozal a sus fuerzas represivas, argumentó que lo ha-

cía para defender el orden y los bienes (no a los ciudadanos) de la amenaza de la subversión y la “anarquía”, pues es un lugar común para el poder reinante y sus defensores equiparar anarquía con la violencia y desorden que se atribuye a los de abajo. Pero ¿qué dicen los propios anarquistas cuando se identifica de ese modo a su ideal?...

Negar la posibilidad de la violencia como un momento en la lucha revolucionaria está lejos del anarquismo. En algún lapso el enfrentamiento destructivo que ella conlleva se hace presente, pues siempre habrá que responder a grupos que apelen a la fuerza como argumento para defender sus privilegios. Pero si la violencia puede ser necesaria, en modo alguno es la guía para la transformación que se pretende, que es un cambio total en la organización social y económica de la humanidad que se funda en un cambio de los valores de cada individuo. De ninguna manera este cambio radical puede ser el resultado de una revolución puntual y catastrófica, que a lo más podría llegar a dominar el poder político, lo que es contradictorio con la esencia del movimiento anarquista pues el objetivo precisamente es destruirlo. Está totalmente fuera de la tradición anarquista pensar que una algarada callejera, así logre tomar la Bastilla o el Palacio de Invierno, consiga transformar la sociedad tal como se desea, ni que sea el primer paso. En todo caso podría ser el último, porque la pretensión anarquista no se limita a la mera socialización de la economía ni menos aún a la adquisición del poder en alguna de sus formas, sino que busca modificar las relaciones entre los hombres fundándolas en la libertad, la igualdad y la solidaridad, lo que hace que la revolución se extienda a todos los aspectos de la vida de todos y de cada uno y encierre tanto un cambio de las relaciones comunitarias como un cambio personal.

No es por tanto que el anarquismo niegue la violencia, sino que rechaza esa violencia que es únicamente manifestación de la pasión destructiva y no está subordinada a la acción constructiva, y que ni siquiera sirve de detonante de un vasto movimiento popular revolucionario. No es en la violencia de un grupo de donde ha de surgir la creación de un mundo nuevo, sino de la participación e incorporación de todos y cada uno en esa tarea generadora. *La violencia como momento destructivo es apenas un punto de un proceso constructivo mucho más largo y amplio.*

Sin olvidar que entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX cierto número de anarquistas -impacientes ante la enorme injusticia y desigualdad que les rodeaba- apoyó las acciones violentas de lo que se llamó entonces “propaganda por el hecho”, eso es insuficiente para asociar anarquía y violencia de manera tan directa como se pretende en este continente. En todo caso, recuérdese que tanto en aquel momento histórico como en todos los otros habidos en siglos, la gran mayoría del movimiento libertario no ha seguido vías estratégicas o tácticas que impliquen el uso sistemático del llamado terrorismo revolucionario. Tampoco se puede olvidar que los anarquistas han padecido, en el mundo entero y bajo cualquier régimen, más violencia que la que pueden haber ocasionado, pues lo cierto es que la represión policial de cualquier gobierno democrático-representativo latinoamericano ha matado más gente que, por ejemplo, los fallecidos por causa del gran movimiento filo-anarquista del mayo francés de 1968. Los anarquistas inmolados se cuentan por miles, muy pocos por la violencia ciega que ellos hubiesen propiciado y sí en cambio víctimas casi todos por defender - frente a los explotadores y opresores - ideas que son capaces de elevar a la humanidad a un nuevo estadio de dignidad. Ha habido menos violencia en los anarquistas que en las guerras santas de las religiones, en los conflictos por conquistar mercados o en los movimientos por apoderarse del poder político; en cambio han aportado como nadie su permanente activismo a manifestaciones pacifistas, en defensa de las minorías y en pro de los derechos de todos y cada uno.

Si esto que decimos es así, entonces ¿De dónde surge la asociación anarquía-violencia? Un recorrido por la historia ayuda a explicar esto. La violencia anarquista nunca fue del estilo de los guerrilleros fundamentalistas (religiosos, étnicos o políticos) actuales, que igual atacan una patrulla del ejército, masacran a un poblado desguarnecido, o colocan bombas en escuelas y zonas comerciales muy transitadas. La violencia anarquista se ha caracterizado por ser puntual, específica, por atacar contra un Rey, un obispo, un Presidente, un torturador, por robar bancos, atacar a instituciones o empresas símbolos de la opresión. Los anarquistas siempre golpearon en las estructuras de poder, donde los privilegiados se sienten seguros y atacándolos directamente. De allí que los afectados se ocupasen especialmente de sobre-dimensionar esa violencia, porque les llega de cerca, haciendo que los medios señalen el horror de la desgracia de uno de ellos como más notable que lo padecido a diario por los miles que sufren sus desmanes.

FINAL QUE ES CONTINUACIÓN

Lo que hemos visto anticipa que estas páginas no tienen final, sino en todo caso continuación. Por ello, en este punto no puede haber sino una invitación al diálogo, a la reflexión, a la acción, a ensimismarse y buscar con los otros alternativas políticas y filosóficas que impidan que el siglo XXI sea continuación de lo malo que nos trajo el siglo XX, rescatando lo positivo que la gente aportó, a pesar de todo y de unos pocos. El futuro no está allí esperándonos, tenemos que construirlo, así que aceptar pasivamente lo que desde el Estado e instancias de poder asociadas nos han ofrecido en venta no ha resultado un buen refugio. Nos toca hacerlo nosotros mismos y para ello no parece que haya otra alternativa que la anarquía nuestra de cada día.

BREVE SUMARIO DE FUENTES DOCUMENTALES DEL ANARQUISMO ACTUAL EN CASTELLANO

A título informativo, y en adición a las fuentes apuntadas en las notas a pie de página, se indica a continuación una lista de referencias contemporáneas, en su mayoría producidas desde el ámbito iberoamericano, a manera de muestra condensada de lo que hoy es la teoría y praxis del ideal libertario¹².

BIBLIOGRAFÍA

- ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE TRABAJADORES (AIT): *La Internacional del Sindicalismo Revolucionario*, sin indicación de lugar ni fecha. Edición de la C.N.T. española.
- BALLESTEROS, M.; BEAS, J.C. y MALDONADO, B. (1997): *Magonismo y Movimiento Indígena en México*, México, Edición del Año Ciudadano "Ricardo Flores Magón".
- BOOKCHIN, Murray (1991): *Ecología Libertaria*, Móstoles, Madre Tierra.
- BOOKCHIN, Murray (1999): *La Ecología de la Libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Móstoles / Málaga, Noss y Jara / Colectivo Los Arenalejos.
- CAPPELLETTI, Ángel (1991): *La Ideología Anarquista*, Móstoles, Madre Tierra.

12 Para un repertorio de fuentes mucho más amplio, ver Méndez, N. y A. Vallota: "Bitácora de la Utopía: Anarquismo para el siglo XXI", <www.analitica.com/bitblioteca/nelson_mendez/default.asp>.

- CAPPELLETTI, Ángel (1990): (Prólogo, Cronología y Recopilación) y Ángel RAMA (Recopilación): *El Anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- ESCRIBANO, Osvaldo (1998): *El Anarquismo de Ayer y Hoy*, Buenos Aires, Desalambrando.
- FABBRI, L.; OLAYA, F. y SAÑA, H. (1996): *El Anarquismo frente a la Crisis de las Ideologías*, Caracas, Comisión de Relaciones Anarquistas.
- FUNDACIÓN ANSELMO LORENZO, EDITORES (1998): *Anarquismo Básico. Habla la Anarquía*, Madrid.
- GARCÍA, Félix (1986): *Del Socialismo Utópico al Anarquismo*, Madrid, Cincel.
- INTERNACIONAL DE FEDERACIONES ANARQUISTAS (2001): *Documentos de la I.F.A.*, Carrara, I.F.A.
- LIAÑO, Concha y Otras (1999): *Mujeres Libres: Luchadoras Libertarias*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo.
- MARQUES, Josep V. (1981): *¿Qué Hace el Poder en tu Cama?* Barcelona, El Viejo Topo.
- MARTÍN LUENGO, Josefa (1993): *La Escuela de la Anarquía*, Móstoles, Madre Tierra.
- PEIRATS, José (1991): *Anarquismo*, Móstoles, Madre Tierra.
- TOMASSI, Tina (1988): *Breviario del Pensamiento Educativo Libertario*, Cali, Madre Tierra / La Cuchilla.
- VIÑAS, David (1983): *Anarquistas en América Latina*, México, Katún.
- WARD, Colin (1983): *Esa Anarquía Nuestra de cada Día*, Barcelona, Tusquets.

• LIBROS VIRTUALES

- Anarchist Media Group: "Todo lo que siempre quiso saber sobre anarquismo y nunca se atrevió a preguntar", <www.geocities.com/samizdata.geo/Todo.html>.
- Asociación Internacional de Trabajadores: "¿Qué es la A.I.T?", <www.geocities.com/CapitolHill/Congress/8731/ait/indez.htm>.
- BAYER, Osvaldo: "Antología de artículos", <www.geocities.com/Athens/3646/>.
- BAYER, Osvaldo: "Historia de las utopías", <www.geocities.com/Athens/4351/utop.doc>.
- BEY, Hakim: "La Zona Temporalmente Autónoma y otros escritos", <www.abaforum.es/merzmail/hakimbey.htm>.
- BOOKCHIN, Murray: "Textos", <www.hispamerica.com/gr/12/bookch.htm>.
- CERMEÑO, César: "Textos sobre derecho y anarquismo",
(parte 1) <www.monografias.com/trabajos/cualibertad/cualibertad.shtml>,
(parte 2) <www.monografias.com/trabajos/dchopenalananarq/dchopenalananarq.shtml>.
- CONFEDERACIÓN NACIONAL DEL TRABAJO – Sevilla: "¿Qué es la C.N.T.?", <www.geocities.com/CapitolHill/Congress/8731/ab/index.html>.
- CHECA, Antonio y GUIJARRO, José: "Nuestro pasado es actual", <www.cgt.es/spcgt/PASADO.htm>.
- CHOMSKY, Noam: "Antología de artículos", <ttt.inf.upv.es/~pausalvi/Noam_Chomsky/Noam_C.htm>.
- CHOMSKY, Noam: "Textos", <www.galeon.com/bvchomsky/textos.html>.
- FEDERACIÓN ANARQUISTA URUGUAYA: "Documentos de la F.A.U.", <www.nodo50.org/fau/documentos/d.htm>.
- GALLO, Silvio: "Textos sobre pedagogía y anarquismo",
(parte 1) <Flyingmind.Com/plataforma/docs/educacion/doc6.html>,
(parte 2) <Flyingmind.Com/plataforma/docs/educacion/doc7.html>.

GARCÍA REY, Pepe: "El sindicalismo alternativo del Siglo XXI",
 <www.cgt.es/spcgta/SINDICALISMO.htm>.

MALDONADO, Benjamín: "El indio y lo indio en el anarquismo magonista",
 <www.pobladores.com/territorios/gente/ACRACIA/pagina/19>.

Organización Anarquista Libertad: "Textos",
 <www.geocities.com/Athens/Rhodes/8285/frameoaltxt.htm>.

Varios: "Pequeña antología de textos sobre autogestión",
 <sites.netscape.net/autogestion/pagautogestion.htm#textos>.

Varios: "Textos teóricos, políticos y culturales sobre Internet",
 <www.sindominio.net/biblioweb/telematica>.

•PÁGINAS WEB

Acracia (México): <www.pobladores.com/territorios/gente/ACRACIA>.

Asociación Internacional de Trabajadores (AIT/IWA): <www.iwa-ait.com>.

Bandera Negra (Paraguay): <clik.to/banderanegra>.

Biblioteca Virtual Libertad: <www.bibliotecalibertad.cjb.net>.

Centro Social Libertario (España): <csl.tao.ca>.

Confederación General del Trabajo (España): <www.cgt.es>.

Confederación Nacional del Trabajo (CNT/AIT) (España): <www.cnt.es>.

Ecocomunidad del Sur (Uruguay): <www.chasque.apc.org/ecocom>.

Federación Anarquista Uruguaya: <www.nodo50.org/fau/home.htm>.

Federación Ciber Anarquista (España): <fca.get.to>.

Libertari@s de México: <www.angelfire.com/punk/libertarios/>.

Lost Web – hacking y anarquismo (España): <www.vermail.net/LOST/HOME.HTM>.

Re/Evolución (Chile): <pagina.de/re.evolucion>.

Samizdata (Venezuela): <www.geocities.com/samizdata.geo>.

Semillas de Libertad – Acracia Digital (España): <www.flyingmind.com/plataforma>.

Tierra y Libertad – Latinos Libres from USA (Estados Unidos):
 <www.geocities.com/CapitolHill/2374>.

Todo Educación (Argentina): <www.geocities.com/SoHo/Gallery/1447/index.html>.

Utopía – Biblioteca Virtual (España): <www.hispamerica.com/gr/12/anarquia.htm>.

Workers Socialist Movement (Irlanda): <flag.blackened.net/revolt/wsm_cast.html>.

•PUBLICACIONES PERIÓDICAS

A DESALAMBRAR (Aproximadamente cuatrimestral), Casilla de Correos 18, (1871) Buenos Aires, Argentina <home.newyorknet.net/cwmorse/ADesalambrar/index.htm>.

AUTONOMÍA (Mensual, afiliado a la Cooperativa Libertaria Cultura Libre), Zapotecos # 7, PB, Colonia Obrera, 06800 México DF, México <pagina.de/autogestion>.

CNT (Mensual, portavoz de la Confederación Nacional del Trabajo), Apartado de Correos 4040, 18080 Granada, España <www.periodicoCNT.org>.

EKINTZA ZUZENA (Revista trimestral), Apartado 235, 48080 Bilbao, España <www.nodo50.org/ekintza>.

EL LIBERTARIO (Bimensual, órgano de la Federación Libertaria Argentina), Brasil 1551, (1154) Buenos Aires, Argentina <members.nbci.com/ekorni/fla.html>.

- EL LIBERTARIO (Bimensual, vocero de la Comisión de Relaciones Anarquistas de Venezuela), E. Tesoro, Apartado Postal 6303, Carmelitas, Caracas, Venezuela <www.geocities.com/samizdata.geo/LIB.html>.
- EL SOLIDARIO (Cuatrimestral, revista de la Confederación Sindical Solidaridad Obrera), Calle Espoz y Mina, 15, 1º Izq., 28012 Madrid, España <www.nodo50.org/sobrer>.
- EN LA CALLE (Mensual, portavoz de la Organización Socialista Libertaria), Casilla de Correos # 40, (1842) Monte Grande, Prov. de Buenos Aires, Argentina <www.enlacalle.cjb.net>.
- LA LLETRA A (Revista de periodicidad irregular), Apartado 314, 43280 Reus, España <www.pan-gea.org/lalletraa/int_cast.html>.
- LIBRE PENSAMIENTO (Revista cuatrimestral de la Confederación General del Trabajo), Sagunto 15, 28010 Madrid, España.
- LUCHA LIBERTARIA (Periodicidad irregular, vocero de la Federación Anarquista Uruguaya) Magallanes 1764, CP 11800 Montevideo, Uruguay.
- MUJER PÚBLICA (Quincenal, del Colectivo Anarquista Feminista “Mujeres Creando”), Casilla 18806, La Paz, Bolivia.
- OPCIÓN LIBERTARIA (Periodicidad irregular, boletín del Grupo de Estudios y Acción Libertaria), Casilla de Correos 141, CP 11000, Montevideo, Uruguay.
- ORTO (Mensual), Vía Augusta, 2, 08911 Badalona, España <www.columnadurruti.net>.
- POLÉMICA (Revista mensual), Apartado 21005, 08080 Barcelona, España <webs.demasia-do.com/polemica>.
- SOLIDARIDAD OBRERA (Mensual, órgano de CNT/AIT en Cataluña), Apartado de Correos 302, 08720 Vilafranca del Penedès, España <members.es.tripod.de/pleyade>.
- TIERRA Y LIBERTAD (Mensual, vocero de la Federación Anarquista Ibérica), Paseo Alberto Palacios, 2. 28021 Madrid, España <www.arrakis.es/~grupotea/tylini.htm> <www.geocities.com/tierraylibertadfai/index.htm>.

Davidson, a Metáfora e os Domínios do Literal¹

Davidson: The Metaphor and its Dominion of Literature

Waldomiro José da SILVA FILHO

*Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da UFBA, Brasil.*

RESUMO

Este ensaio discute porque o tema da *metáfora*, ao elucidar a compreensão davidsoniana de “significado literal”, “interpretação”, “convenção”, “intencionalidade” e “competência semântica”, pode servir com um brevíário à filosofia pragmatista da linguagem e do conhecimento.

Palavras-chave: Interpretação, linguagem, metáfora, significado literal.

ABSTRACT

This article discusses why the theme of metaphor, understanding the davidsonian comprehension of “literal meaning”, “interpretation”, “intentionality” and “semantic competence” can serves like and introduction to the pragmatic philosophy of language and knowledge.

Key words: Interpretation, language, metaphor, literal meaning.

Recibido: 22-10-2001 • Aceptado: 07-11-2001

1 A idéia original deste ensaio nasceu de antigas conversas com o Prof. Benjamim Picado sobre os limites do giro lingüístico em teoria do conhecimento. Agradeço àqueles que me ensinaram diferentes abordagens sobre a metáfora, Floyd Merrell (pelas referências a Max Black e Jacques Derrida), Virgínia Dazzani (que me apontou o caminho das interpretações psicanalíticas da metáfora e da metonímia) e Fernando Masip (que elucidou a difícil “mitologia branca” de Derrida). Este ensaio foi redigido com o incentivo do Programa de Apoio à Instalação de Doutores no Estado da Bahia (PRODOC do CADCT/UFBA/ FAPEX).

0. Donald Davidson (1917, Springfield, Massachusetts, EUA), professor emérito da Universidade de Berkeley (Califórnia), ao lado de J. Habermas, J. Derrida, R. Rorty, é o filósofo vivo mais influente e original da segunda metade do século XX. Sua obra, expressa na brevidade de ensaios e conferências cristalinos e surpreendentes dispersos em periódicos, anais, publicações coletivas e duas coletâneas², elabora uma contribuição singular à filosofia da linguagem, à filosofia da mente, à teoria ação e à epistemologia³. Em particular, a filosofia do presente deve a Davidson uma interpretação radicalmente nova e profícua da linguagem, da mente e da verdade.

A filosofia contemporânea, educada pelo giro pragmático-lingüístico-hermenêutico, depois de L. Wittgenstein, Heidegger, Quine e James, sabe que a linguagem não pode ser entendida como um espelho que representa as coisas, que a mente não pode ser descrita como uma entidade interior e privada e a verdade não pode ser tomada como ajuste especular e verificacional entre nossas proposições e coisas e acontecimentos no mundo independente da nossa linguagem. E Davidson, de certo modo, representa um momento de maturação dessa crença *antifundacionista*. Para ele, grosso modo, os problemas filosóficos deveriam ser reescritos a partir do seguinte:

Ao compartilhar uma linguagem (...) compartilhamos uma ilustração do mundo que, nos seus aspectos mais amplos, deve ser verdadeira. Se segue que quando tornamos manifestos os aspectos mais amplos de nossa linguagem, estamos tornando manifestos os elementos mais amplos da realidade. Portanto, uma maneira de compreender a metafísica consiste em estudar a estrutura geral da nossa linguagem (Davidson, 1985a, p. 199).

Quando falamos sobre mundo, sobre nós mesmos e sobre a mente dos outros é de crença e significado na linguagem que estamos tratando, pois o nosso mundo não está exterior às nossas descrições e narrativas acerca do nosso mundo. Para ele, posto que o conceito de verdade tem uma importância capital no nosso entendimento do mundo e da mente dos outros (cf. Idem, 2000, p. 65), o requisito mínimo para a existência da verdade é que as crenças, de algum modo, possam ser exploradas. Sabemos de uma crença, dirá Davidson, quando somos falantes capazes de compreender a emissão dos outros (Idem, 1985a, p. 141 seq.): não haveria nada no mundo, nem objeto nem evento que seja pertinente à verdade e à falsidade se não houvesse criaturas falantes (Idem, 1990, p. 279). A realidade nasce não quando estamos diante da *pura presença*, mas quando -disse Peirce, James e Dewey- nossas crenças aparecem na nossa fala com outros e podem, de algum modo, ser interpretadas, compreendidas e corrigidas. Não há qualquer sentido em se falar de uma realidade ininterpretada, de uma verdade exterior às crenças e significados e de um espírito como observador passivo do espetáculo do mundo. Uma pessoa deve estar inscrita numa comunidade

2 Duas coletâneas reúnem os principais textos de Davidson até 1980, *Essays on actions and events* de 1980 e *Inquiries into truth and interpretation*, 1984.

3 Para uma compreensão geral da obra davidsoniana, cf. LePore (1986), LePore e McLaughlin (1985), Ramberg (1989) e Malpas (1992). Para uma compreensão dos vários aspectos e temas da sua filosofia ver Brandl e Gombocz (1989), Stoecker (1993), Engel (1994), Preyer et al. (1994), De Caro (1998; 1999), Hahn (1999), Zeglen (1999). Para uma crítica à filosofia da linguagem de Davidson ver Orlando (1999; 2000).

de de fala se ela domina o conceito de crença e de crença verdadeira: só uma pessoa que interpreta a fala dos outros pode possuir o conceito de pensamento, de razão, de verdade e de realidade⁴.

1. Este ensaio procurará responder à pergunta: por que a *metáfora* interessa à filosofia da linguagem de Donald Davidson e à epistemologia no espelho do significado⁵? Pretendo demonstrar que o tema da metáfora, ao elucidar a compreensão davidsoniana de “significado literal”, “interpretação”, “convenção”, “intencionalidade” e “competência semântica”, pode servir com um brevíário à filosofia pragmatista da linguagem e do conhecimento. Para tanto, discutirei dois breves e surpreendentes textos - “What metaphors mean” (Davidson, 1985, pp. 245-64) e “A nice derangement of epitaphs” (Idem, 1986, pp. 433-46)- nos quais Davidson desfaz dois importantes mitos da Filosofia da Linguagem: a distinção entre “significado literal” e “significado não-literal” e a idéia de que a linguagem é governada por convenções e regras compartilhadas previamente pelos seus utentes (*linguistic competence*).

Davidson desenvolve, então, dois *argumentos negativos*:

- a) O equívoco [*mistake*] fundamental que pretendo atacar é a idéia de que a metáfora tem, ademais de seu sentido ou significado [*sense or meaning*], outro sentido ou significado” (Idem, 1985, p. 245) e
- b) (...) não há uma coisa como a linguagem [*is no such thing as a language*], se a linguagem é algo como os filósofos e os lingüistas supuseram. Não há (...) nada assim que aprendemos e dominamos ou com o qual nascemos. Devemos abandonar a idéia de uma estrutura partilhada claramente definida que os usuários da linguagem [*language-users*] adquirem e aplicam a casos. (...) devemos abandonar o apelo a convenções na tentativa de iluminar o modo como comunicamos (Idem, 1986, p. 446).

Richard Rorty foi o primeiro a reconhecer o alcance filosófico destas posições iconoclásticas. Em “The contingency of language”, aparecido em *Contingency, irony, and solidarity* de 1988, Rorty, referindo-se explicitamente a “What metaphors mean” e “A nice derangement of epitaphs”, assinala que o

... tratamento davidsoniano da verdade associa-se ao tratamento davidsoniano da aprendizagem da linguagem e da metáfora para construir o primeiro tratamento sistemático da linguagem que *rompe completamente* com a noção de linguagem como algo que pode ser *adequado* ou *inadequado ao mundo ou ao eu* [grifos meus]. É que Davidson rompe com a noção de que a linguagem é um meio - um meio de representação e de expressão (Rorty, 1988, p. 27).

A metáfora -dissolvendo o sentido representacionista da linguagem; lançando uma frase sem um lugar fixo num jogo de linguagem (Ibid., p. 35)- seria um exemplo privilegiado da reserva comum a Wittgenstein, Quine e Davidson em relação à crença de que é possível uma teoria filosófica geral e *a priori* da linguagem que esclareça definitivamente a for-

4 Uma exposição sistemática da filosofia de Davidson está em Ramberg (1989) e Malpas (1992).

5 A locução “epistemologia no espelho do significado” se encontra no texto *Thought and talk* de D. Davidson (1985, p. 169).

ma e o conteúdo da linguagem e o modo como a linguagem se liga ao pensamento e ao mundo. Abandonarei aqui o apoio da interpretação de Rorty. Mas não será difícil, como veremos adiante, compreender seu entusiasmo.

2. O leitor familiarizado com a obra de Davidson poderá estranhar que eu não toque aqui em noções como “convenção-T” e “verdade-em-L” ou no nome de Tarski. Creio que a discussão sobre o tema da verdade tem adquirido uma dimensão exagerada, monopolizando, no mais das vezes, as interpretações e glosas sobre Davidson - como se a verdade fosse a “meta do inquérito”⁶. Prefiro aceitar que a verdade deve preservar-se em minúscula como uma propriedade lógica das sentenças e uma condição formal de teorias empíricas do significado e de atos discursivos, compondo um dos aspectos da interpretação e da atribuição de racionalidade do agir. Quando interpretamos as frases e a ação (dos outros), estamos, por fim, outorgando intenções e razões e isto exige que recorramos as propriedades lógico e formal da verdade. Se não desenvolvo o tema da verdade é porque o tomo como resolvido e pressuposto⁷.

3. “A metáfora é o sonho da linguagem... [*Metaphor is the dreamwork of language*]” (Davidson, 1985, p. 245) e, como tal, como sugere a Psicanálise, supõe uma interpretação que é um trabalho tão criativo e imaginativo quanto o trabalho de sua elaboração. Uma interpretação que exige constitutivamente um intérprete e recorre a regras hermenêuticas fugazes e escassas construídas pragmática e inventivamente [*inventive construal*]: “Não há instruções para inventar metáforas; não há um manual para determinar o que uma metáfora ‘significa’ ou ‘diz’...” (Ibid.).

No entanto, na posse deste princípio - a *interpretação radical*⁸ -, não estamos habilitados a fazer uma rígida distinção categorial entre as metáforas e as outras transações linguísticas rotineiras. Mesmo que as metáforas agreguem ao uso comum e ordinário da linguagem um resultado notável e interessante, elas, na verdade, “significam o que significam as palavras em sua interpretação mais literal, e nada mais” (Ibid.)⁹. A metáfora deve ser in-

6 Há uma polêmica entre Davidson (2000) e Rorty (1998a; 1998b; 2000) sobre o lugar e a importância do conceito da verdade. Será publicado pela DP&A (Rio de Janeiro, 2001) o livro *O pragmatismo e a questão da verdade*, em que eu e os professores Paulo Margutti Pinto e Paulo Ghiraldelli Jr. procuramos atualizar e avaliar as consequências dessa discussão. Nesta publicação será incluído o texto “Davidson between Wittgenstein and Tarski” de Rorty que acirra o debate.

7 Um exposição competente do tema da verdade em Davidson está em Rivenc (1998).

8 Segundo Davidson, a teoria do significado tem como objetivo permitir a interpretação dos proferimentos dos falantes de uma certa língua-L. A interpretação é o *fundamento de toda comunicação linguística* e compreender o que um falante diz pressupõe sempre uma interpretação. O caso extremo é a interpretação dos proferimentos formulados numa língua totalmente desconhecida; isto aparentemente se dá entre falantes de línguas estrangeiras, mas, a rigor, é constitutivo de toda situação que somos obrigados a fazer uma aposta sobre as crenças e significados do nosso interlocutor. Inspirada na “tradução radical” de Quine, na “interpretação radical” se “supõe que a teoria provê uma compreensão de proferimentos particulares que não está dada de antemão (Davidson, 1985a, p. 128). A questão não é somente saber o que as palavras e frases de uma língua-L significam, independentemente dos falantes e dos contextos, mas de saber o que significam em *certos usos e certas ocasiões*.

9 Neste aspecto Davidson desposa uma posição comum à de John Searle (1995, p. 123): “Muitos que escrevem sobre o assunto [metáfora] tentam localizar o elemento metafórico na sentença ou nas expressões emitidas. Eles julgam que há dois tipos de significado sentencial: o literal e o metafórico. Entretanto, *sentenças e palavras possuem somente os significados que possuem* [grifo meu].” Muitos outros pontos aproximam Searle de Davidson - como, por exemplo, as noções de literalidade e intencionalidade -, mas deixaremos este confronto para outra ocasião. De qualquer modo, a compreensão davidsoniana da metáfora, além de ser objeto de algu-

cluída como uma forma de comunicação lingüística que implica a mesma forma da comunicação ordinária porque ela opera e conduz verdades e falsidades acerca do mundo do mesmo modo como o faz a linguagem mais comum — ainda que exista um efeito que pareça ser mais exótico, profundo ou mais graciosamente astuto (Ibid., p. 246). Mas, de qualquer modo, estes efeitos aparentemente inesperados e sutis (“próximo ao êxito artístico”) não necessitam depender, para sua organização, de outra coisa fora dos significados literais das palavras (ibid., p. 256):

O que nego é que a metáfora faça seu trabalho em virtude de ter um significado especial, um conteúdo cognitivo específico. Eu não penso, como faz Richards, que a metáfora produz seu resultado porque tem um significado que resulta de uma interação de duas idéias; desde meu ponto de vista, é um erro dizer como Owen Barfield, que uma metáfora ‘diz uma coisa e significa outra’ [*says one thing and means another*]; ou como Black, que uma metáfora afirma ou implica determinadas coisas complexas graças a um significado especial e que *por ele* cumpre sua função de produzir um ‘insight’ (1985, p. 262).

Por que a metáfora interessa à Filosofia da Linguagem? Por aquilo que o significado literal e a linguagem se transformaram: deixam de ser, no horizonte do giro lingüístico, uma *representação* ou um *nome* das coisas e passam a ser o acordo interpretativo precário entre as crenças de falantes e intérpretes. Até aqui, uma das razões que tem feito com que vários filósofos admitam a noção de “significado normal” e “standart” e de “convenção lingüística” para compor a estrutura básica de uma teoria da linguagem foi a existência de casos em que palavras e frases são empregadas de modo “não-standart”, “anormal” e “não-convencional”, tanto em usos intencionais quanto em casos acidentais, como é o caso da metáfora e do “*malapropism*”¹⁰. Davidson *nega* que esta distinção seja justificada e que podemos recorrer a algum princípio que nos permita compreender o significado não-literal, mas, para isto, reformula a perspectiva sobre as teorias da linguagem, sobre a interpretação dos proferimentos na língua-L, sobre a competência lingüística requerida para a compreensão e, principalmente, sobre o “significado literal”¹¹.

Pode parecer surpreendente, mas a metáfora interessa à Filosofia da Linguagem porque é um testemunho vivo de que a linguagem, ao menos como é compreendida por filósofos e lingüísticos, simplesmente *não existe*.

mas discussões filosóficas com seus pares (Cavell, 1986; Dummett, 1986; Hacking, 1986; Rorty, 1988), pode perfeitamente ser analisada no horizonte do interesse filosófico contemporâneo pela metáfora. Estou pensando especificamente em cinco perspectivas, Eco (1984), Gadamer (1985), Sperber (1989), Ricoeur (2000) e Derrida (s/d). Oportunamente retomarei essas pistas.

- 10 A expressão *malapropismo* indica a troca involuntária ou não de uma palavra devido à semelhança de som ou grafia. Ela deriva do nome de um personagem da comédia *The rivals* de Richard Sheridan, o Sr. Malaprop, que construía inúmeras frases usando o recurso de misturar palavras. Davidson se apoiou num *malapropismo* (“A nice derangement of epitaphs” em que “epitáfio” está no lugar de “epíteto”) para criticar a concepção convencionalista da linguagem.
- 11 É curioso notar que os textos “What metaphors mean” e “A nice derangement of epitaphs” tenham sido publicados em suas versões definitivas, o primeiro em *Inquiries into truth and interpretation* e o segundo em *Truth and interpretation* (editado por Ernst LePore) em seções intituladas “Limits of the literal”. Não é coincidência: estes textos estão a serviço de uma revisão radical do sentido normal de significado.

4. O “erro fundamental” na interpretação da metáfora reflete uma idéia hegemônica em Filosofia da Linguagem segundo a qual a interpretação do discurso e da comunicação em geral exige o *conhecimento da linguagem* ou uma *competência semântica definida do intérprete*, ou seja, um domínio integral, preciso e prévio do significado. Devemos, para Davidson, *abandonar a idéia de significado metafórico* (enquanto significado especial) e revisitar a compreensão do significado literal-primeiro. A rigor, o *first meaning* não é outra coisa senão aquele significado que surge como o primeiro significado na ordem da interpretação (1986, p. 436) e que está associado estritamente às intenções do falante [*intentions of the speakers*]. E o que dizer sobre as *intenções do falante*? Podemos falar das intenções do falante quando atribuímos *crenças, desejos e significados* às sentenças do outro, inscrevendo seus atos lingüísticos e seu comportamento numa ordem de razões: “dar um sentido às intenções e crenças de uma pessoa não pode ser independente de dar significado à suas emissões” (1985a, p. 144)¹².

Notemos que a idéia hegemônica de conhecimento-competência em uma língua-L, segundo Davidson, é apresentada segundo três teses: 1) o intérprete pode interpretar seus próprios proferimentos e dos outros sobre a base das propriedades semânticas das palavras do enunciado e da sua estrutura; 2) para que o falante e o intérprete comuniquem com sucesso e de modo regular, devem co-dividir um método de interpretação, pressupondo que os *first meanings* são compartilhados; e 3) os *first meanings* são governados por *convenções* ou *regras* apreendidas, ou seja, o conhecimento sistemático e a competência semântica do falante e do intérprete é convencional e é apreendida previamente, num tempo lógico anterior às ocasiões objetivas da enunciação e da interpretação (1986, p. 436).

É verdade que para que o falante possa ser compreendido, o que ele sabe e intenta deve corresponder àquilo que o intérprete sabe, pois o falante é compreendido quando suas intenções, crenças e significados são interpretados no horizonte dos significados do intérprete. Aqui, entretanto, há uma dúvida muitíssimo grave: a *convenção* e o *seguir uma regra* explicam isto que falante e intérprete compartilham? Ora, o caso da metáfora, por exemplo, se inscreveria no curto-circuito do conhecimento-de-L e da competência-em-L em 1-3, posto que as palavras parecem ter um significado que escapa ao seu significado habitual (e está fora do jogo de linguagem definido pelo aprendizado da convenção), indicando que há um contraste entre o que o falante quer dizer (sua *intenção*) e aquilo que *de fato* diz: na metáfora, como no *malapropism* e na ironia, seríamos obrigados a distinguir o significado literal e convencional (o *first meaning* e o domínio da *competência semântica* compartilhada entre falantes e intérpretes) e o que se diz nas ocasiões particulares.

Davidson não está recusando que, de certo modo, podemos recorrer às distinções de Grice entre literal e conversacional (Grice, 1990) ou de Donnellan entre usos atributivos e usos referenciais (Donnellan, 1966) para compreender a diferença entre a fala assertiva e a metáfora ou ironia. Ele contesta, entretanto, a exigência de que para compreender o significado de uma sentença numa *ocasião dada* necessitamos supor que intérpretes e falantes partilhem integralmente uma tal competência lingüística no sentido de 1-3 acima.

12 Aqui temos o complexo e controvertido tema do *principle of charity*. Sobre esse tema ver Ramberg (1999).

5. Explorando o caso do *malapropismo* -em que aparentemente o falante quis dizer uma coisa (epítetos), diz outra (epitáfios) e é compreendido como dizendo o que intentava (epítetos)¹³ - Davidson procura compreender como, no fundo, uma interpretação, qualquer interpretação na linguagem, é possível, principalmente quando estão em questão palavras que exprimem significado que não são previamente co-divididos entre falante e intérprete: “meu problema é simples. Quero saber como as pessoas que já dominam uma linguagem (qualquer coisa que isso signifique exatamente [*whatever exactly that means*] procuram aplicar sua capacidade ou conhecimento aos *casos atuais* de interpretação [grifo meu]”. O que significa, no contexto dos casos efetivos e atuais de comunicação, “ter uma linguagem”? [*My problem is to describe what is involved in the idea of ‘having a language’ or of being at home with the business of linguistic communication* (1986, p. 441)]. A atenção se concentra aqui nos *casos efetivos e atuais de interpretação*.

Em primeiro lugar, Davidson sugere que o intérprete possui, em cada troca lingüística, uma *teoria* (porque o intérprete sempre toma os proferimentos do outro como inscritos em uma língua-L, apoiando-se numa explicação recursiva, ou seja, remetendo-se a uma forma possível de L e da verdade-em-L). Em segundo lugar, sugere distinguir duas teorias a que recorre o intérprete: uma seria a “teoria anterior” ou “inicial” (*prior theory*) daquilo que as palavras do falante significam numa língua-L; a segunda seria uma “teoria transitória” ou “ocasional” (*passing theory*) que expressaria a maneira atual como *de fato* o ouvinte interpreta o que o falante diz.

Na comunicação atual, o intérprete dispõe, como ponto de partida, além das suas próprias crenças, de várias construções hipotéticas e de evidências sobre as sentenças e sobre o próprio falante (inclusive sobre seu comportamento, lingüístico ou não-lingüístico). No momento em que o falante profere suas palavras, o interprete é levado a acrescentar à sua teoria novos elementos circunstanciais, modificando-a [*alters his theory*] e introduzindo, à luz das novas evidências, alterações na interpretação dos proferimentos particulares das sentenças. O falante, deliberadamente ou não, pode oferecer novas informações relevantes para a interpretação das suas sentenças no momento mesmo em que as está proferindo. A primeira teoria vai, aos poucos, na objetividade da interlocução, sendo remodelada. Por essa razão, por mais forte que seja a presença dos pré-juízos do intérprete, a teoria que conduz sua interpretação está integralmente conectada à situação (1986, p. 441).

Teorizar e conjecturar não é uma atividade privativa do intérprete; também o falante, para atingir seu objetivo de ser compreendido, necessita construir uma teoria sobre seus proferimentos e sobre a hermenêutica de seu interlocutor. Ao proferir suas palavras, ele elabora uma imagem da prontidão do intérprete e antecipa as linhas em que será interpretado, ou seja, ele procura antecipar as crenças e a teoria interpretativa de partida as quais o intérprete provavelmente recorrerá. As vezes, o falante não procurará conduzir sua fala na direção das suas hipóteses sobre a conduta do intérprete, as vezes, ao contrário, induzirá o intérprete a modifi-

13 “O *malapropismo* introduz expressões não apreendidas previamente ou expressões familiares que nenhuma das habilidades são capazes de nos tornar prontos para interpretar. O *malapropismo* inclui-se numa categoria diferente, na qual podem se incluir, por exemplo, nossa habilidade de colher um enunciado bem formado num proferimento incompleto ou gramaticalmente confuso ou a nossa habilidade de interpretar palavras que não têm mais o sentido primeiro, a corrigir *lapsus linguae* ou de fazer frente a novos idioletos. Estes fenômenos ameaçam as descrições standarts da competência lingüística (inclusive descrições das quais eu mesmo [Donald Davidson] sou responsável)” (1986, p. 437).

car sua teoria anterior. A concepção que o falante tem da teoria do intérprete é absolutamente relevante para aquilo que diz e para aquilo que significa suas palavras; é uma parte importante daquilo sobre o que deve basear sua vontade de ser compreendido¹⁴. Por princípio, o falante sabe pouco sobre o intérprete e pode apenas supor que ele interpretará seu discurso segundo algumas linhas standart: tem apenas um intérprete em mente, do mesmo modo que o intérprete tem um falante em mente. Ambos, intérprete e falante, conjecturam uma teoria para seu interlocutor, atribuindo significado e verdade aos seus proferimentos: “Mas, tudo isto é muito relativo [*But all this is relative*]” (1986, p. 443).

Dá-se uma interpretação feliz quando as teorias semânticas elaboradas pelo falante e pelo intérprete, de algum modo, se cruzam e confluem. Mas o fato de que os interlocutores acabam compartilhando uma teoria comum *não significa necessariamente que o conhecimento e a habilidade interpretativa é uma convenção plenamente partilhada*. O que é compartilhado entre falante e intérprete, para que a comunicação se realize, não é a *prior theory* (mesmo que dependa dela), mas a teoria transitória ou ocasional (p. 442). De fato, a *passing theory* é aquela teoria que o intérprete efetivamente usa para interpretar uma sentença e é a teoria que o falante entende que o intérprete está usando: somente com esta *passing theory* coincidente é que temos uma compreensão completa [*understanding complete*] (p. 442).

É na teoria transitória que o acordo é, acidental em parte, maior. Enquanto o falante e o intérprete falam, as suas teorias anteriores vão se tornando mais semelhantes (...). O assintótico de acordo e compreensão é o que se dá quando as teorias transitórias coincidem [*The asymptote of agreement and understanding is reached when passing theories coincide*] (1986, p. 442).

Os interlocutores necessitam, para compreenderem-se mutuamente mediante o discurso, da habilidade no convergir suas teorias transitórias de um proferimento a outro.

Consideremos que a teoria primeira não descreve isto que chamamos a linguagem que uma pessoa conhece, nem serve, muito menos, para caracterizar a idéia de *competência lingüística* do falante e do intérprete nem a idéia de uma *convenção partilhada antecipadamente* (as teorias anteriores não são normalmente co-divididas nem é certo que seja uma condição para a comunicação que as teorias primeiras sejam co-divididas (1986, p. 443)). Não é numa teoria primeira, em Davidson, que são definidos os significados literais e o que o intérprete e o falante compartilham: o que “o falante e o intérprete conhecem antecipadamente não é (necessariamente) compartilhado e, portanto, [o que conhecem] não é uma linguagem governada por regras compartilhadas ou por convenções” (p. 445). O que é compartilhado é apenas a teoria transitória.

Consideremos também que uma *passing theory* não corresponde à idéia comum de *competência semântica* de um intérprete, pelo menos como fora definido em 3 acima. É

14 Faço notar uma semelhança entre essa elaboração de Davidson e a *teoria semiótica da interpretação* de Umberto Eco, principalmente do que concerne à sua defesa de um *sentido do texto* que exige o trabalho inferencial (abdução) do leitor. Para isso, Eco recorre a noções como “senso litterale”, “lettore modello”, “lettore semantico” e “lettore critico” e à idéia de “interpretazione” como “congettura” sobre as hipóteses ou intenções do texto (*intentio operis*) (ver Eco, 1990; 1992). Tratei demoradamente da teoria da interpretação na obra de Eco, de *Opera aperta* de 1962 a *I limiti dell'interpretazione* de 1990, em Silva Filho (1993).

possível supor que o movimento da interpretação entre o falante e um intérprete é uma linguagem. Mas, segundo o raciocínio davidsoniano, não teríamos uma nova linguagem para cada conversação inédita e tais linguagens não se tornariam algo fugaz e móvel ao limite de que ninguém poderia dominá-la? Uma *passing theory* não responde às exigências formais de ser uma teoria da linguagem natural: ela é mais e é menos que uma teoria-de-L; não é uma língua especial governada por convenções; no fundo, conhecer uma teoria transitória significa apenas saber como interpretar um proferimento particular em uma determinada circunstância. Talvez seja por isso que a linguagem não exista. Na *passing theory* o intérprete e o falante encontram nomes e vocábulos manipulados e usados com sucesso, interpretados segundo uma forma própria de correção, muitas vezes independente de outros usos ordinários. O desvio do uso ordinário não é um erro ou uma *novidade* (no sentido comum de metáfora), mas a consecução de uma teoria transitória específica e constitui uma característica daquilo que as palavras significam naquela circunstância ou ocasião. Este significado nascido da teoria transitória, por mais fugazes e estranhos que possam ser, *são literais* [*Such meanings (...) are literal*] (1986, p. 442), são aquilo que podemos chamar de *significados primeiros*. E é com eles que proferimos e interpretamos, inclusive, metáforas.

6. Este postulado - *o significado literal nasce na teoria transitória* - nos ajudará a entender melhor a fortuna das metáforas e o abandono da necessidade teórica de algo como um “significado metafórico”.

6.1. Os pontos da argumentação negativo-iconoclástica de Davidson em relação às teorias da metáfora referem-se à crença comum a filósofos, lingüistas e teóricos da literatura segundo a qual: a) “a metáfora é fundamentalmente um veículo para conduzir idéias inusuais”; b) a metáfora “tem um significado especial” (ibid., p. 246) ou é possível a forma geral de uma teoria especial do *significado metafórico* (Ibid., p. 262); e c) na metáfora determinadas palavras adquirem significados novos ou ‘estendidos’ [*extended meaning*] (ibid., p. 248).

Existissem ou não *significados metafóricos* (novos e/ou estendidos), **a metáfora, como qualquer outra forma lingüística, depende dos significados primários e originais** [*the primary or original meanings*] (Ibid., p. 249), **no sentido de first meaning da passing theory compartilhada pelo falante e pelo intérprete**. Se não conhecemos o significado literal ou significado primeiro, permanecemos impedidos de colher o sentido das palavras e frases aparecidos em circunstâncias específicas: “o significado primeiro vem primeiro na ordem da interpretação” [*first meaning comes first in the order of interpretation*] (Davidson, 1986, p. 435) e compreendê-lo é atribuir *intenções, crenças e verdade* ao falante. Por isso, a rigor, não pode haver, como ponto de apoio da metáfora um conteúdo cognitivo oculto ou estendido nem, muito menos, novo (que, pelo trabalho revelador da análise, poderia ser apresentado ao ouvinte comum da língua-L).

Ora, quando Davidson afirma que uma metáfora não pode ser parafraseada, explicitando-se seu suposto e verdadeiro significado oculto, ele não está dizendo que há algo demasiadamente novo e incompreensível do ponto de vista da expressão literal, tão extraordinário que os recursos atuais da língua não podem captar. Ele simplesmente está dizendo que, na metáfora, não há nada para se parafrasear: “uma metáfora não diz nada fora do seu significado literal (tão-pouco quem a constrói diz nada fora do literal ao usá-la)”, por isso, não há sentido numa paráfrase da metáfora, pois não há nenhuma informação oculta que se deva explicitar (1985, p. 246). **O preceito inaugural é “deixar de lado a idéia de que uma metáfora transporta uma mensagem** [*carries a message*], de que tem um conteúdo ou um significado (exceto, desde logo, seu significado literal)” (1985, p. 261).

7. E aqui temos o problema central: a metáfora deve ser desvinculada do problema propriamente semântico (não se deve perguntar pelo *significado metafórico*) e vincular-se ao problema eminentemente pragmático (deve se perguntar pelo *uso* das palavras e sentenças). O argumento de Davidson se sustenta na substituição da distinção entre “significado literal” e “significado metafórico” pela distinção entre “o que as palavras significam” e o “uso que se faz das palavras”. Pressupondo que todas as palavras e sentenças têm o significado ordinário, afirma que *a metáfora pertence exclusivamente ao domínio do uso* (1985, p. 247).

Davidson não está preservando um dualismo entre o significado e uso das palavras; apenas estabelece uma distinção entre *aquilo que se detém pelo aprendizado ostensivo da linguagem* e *aquilo que diz respeito às situações lingüísticas objetivas que envolvem falante, ouvinte e contexto*. Mas, de qualquer modo, Davidson se aproxima de Wittgenstein. Para Wittgenstein o significado de uma palavra ou signo não é um “corpo de significado” (*Bedeutungskörper*)¹⁵, pois a palavra não recebe seu significado da sua ligação a um objeto, mas por estar associada a um uso aprendido (diria-se, uma *regra* aprendida). Uma palavra tem significado exclusivamente na dependência de uma aprendizagem que lhe outorgou sentido e da possibilidade de ser usado em atos lingüísticos: “Para uma grande classe de casos em que empregamos a palavra ‘significado’, embora não todos, ela pode ser assim definida: o significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (Wittgenstein, 1974, § 43). Se é verdade que não são *todos* os casos, podemos acrescentar que isto é aplicável às metáforas.

Por meio do contraste entre o *aprendizado de um uso para uma palavra* e o *uso de uma palavra*, podemos concluir que no primeiro caso nossa atenção se dirige à linguagem [*our attention is directed to language*] e no segundo, àquilo de que trata a linguagem [*to what language is about*]: “A metáfora, eu sugeri, pertence à segunda categoria.” (1985, p. 252). Isso justifica porque o “significado estendido” e a “novidade” não estão em questão e porque uma palavra que uma vez se considerou metáfora permanecerá sendo metáfora depois de ser escutada cem vezes. A surpresa e a novidade que comumente estão associados à metáfora pode ser experimentado uma vez, mas não constitui na sua explicação ou na sua definição (1985, p. 252-3).

Não há um significado metafórico, mas um uso comunicativo atual metafórico. Entendamos porque.

8. Se é correto se explicar a metáfora em termos de significados literais das palavras, então, duas conseqüências se impõem: a) as sentenças nas quais se apresentam as metáforas devem ser, logicamente, *verdadeiras* ou *falsas*; b) se as palavras que existem nelas não têm *significados especiais*, também as sentenças não têm uma *verdade especial*. Logo, se as sentenças metafóricas são sentenças no sentido lógico e são verdadeiras ou falsas no sentido habitual, isto nos remete a uma constatação crucial: a sentença empregada para metáfora é usualmente falsa [*it is usually false*].

Uma asserção - “Os homens são mortais” - ou uma “comparação” (*elliptical simile theory*) - “O Sr. S. é como um porco” -, quando enunciadas solicitam para si um valor de verdade e devemos tomá-las, para ter o seu significado, como verdadeiras (*principle of*

15 Próximo à noção de “mito do museu” de Quine, o *Bedeutungskörper* é a idéia de que, por baixo do signo lingüístico, existe uma entidade não-lingüística, outorgante do seu significado e que orienta seus usos correto e incorreto (cf. Baker e Hacker, 1984; Bouveresse, 1987; Silva Filho, 1999).

charity). No caso específico das “comparações” (*similes*) — “A Terra é como um solo”, “O Sr. S. é como um porco”, “O assírio se precipitou *como* um lobo sobre o rebanho” — qualquer coisa é *como* qualquer coisa e, por isso, sempre serão verdadeiras (trivialmente verdadeiras)¹⁶. No entanto, se estas sentenças são convertidas em metáforas se tornam integral e obrigatoriamente falsas: a Terra é como um solo, mas não é um solo; o Sr. S. é como um porco [*pig*], pois sabemos que não é um porco (1985, p. 257).

Mas, vale salientar, para Davidson, não interessa a *falsidade real*, a prova de que realmente aquela frase não corresponde aos fatos, mas, outrossim, que a sentença *possa ser considerada falsa*:

No geral, só quando se considera que uma sentença é falsa a aceitamos como uma metáfora e começamos a perseguir a implicação oculta. Provavelmente seja por esta razão que as sentenças mais metafóricas são *patentemente* [*patently*] falsas, tal como todos os *similes* são trivialmente verdadeiros. Em uma sentença metafórica, o absurdo ou a contradição garantem que não cremos nela e nos convida, sob as condições apropriadas, a tomar a sentença metaforicamente (1985, p. 258).

A metáfora é o caso usual de uma “*patent falsity*”¹⁷. O que não significa que exista algo como uma *verdade metafórica*. É importante destacar a possibilidade de uma verdade da metáfora pois ela comumente está a serviço de nos levar a ter atenção a algo que, até aqui, estávamos desatentos e, consequentemente, não há razão para não dizer que as visões, pensamentos e sentimentos inspirados pela metáfora são verdadeiros ou falsos [*but on occasion patent truth will do as well*]. (1985, p. 257)

9. A metáfora não *diz* algo de novo, para além da semântica ordinária da *passing theory*, e talvez nem mesmo seus efeitos estejam ligados à idéia de *dizer algo*. Ela *aponta* para um aspecto que comumente não notaríamos. Com efeito, o que *notamos* não diz respeito ao conteúdo proposicional-semântico (e ao valor de verdade-falsidade) da sentença (metafórica). Há uma vaguidade peculiar nesta modalidade de uso lingüístico, pois quando nos ocupamos em descrever o que ‘significa’ uma metáfora, somos obrigados a reconhecer que o que queremos mencionar não tem fim: “não há limites para o que a metáfora atrai a nossa atenção” (1985, p. 263). Mesmo se quiséssemos lançar sobre a metáfora um conteúdo a partir de uma análise proposicional (um cálculo), seríamos, do mesmo modo, obrigados a reconhecer que “a maior parte do que se faz notar *não* é de caráter proposicional” (1985, p. 263).

16 Esta é uma definição comum de metáfora. No verbete “*métaphore*” do *Dictionnaire de linguistique* de Jean Dubois lemos que a metáfora é “o emprego de todo termo substituído por um outro que lhe é assimilado após a supressão das palavras que introduzem a comparação (*como*, por exemplo).” É o caso de “Esta mulher é (como) uma pérola”.

17 Donde a proximidade entre metáfora e “mentira”: “... mentir, como fazer uma metáfora, não concerne ao significado das palavras, mas ao seu uso. (...) Para dizer uma mentira se requer não que o que alguém diz seja falso, mas que se pense que é falso. (...) O paralelo entre fazer uma metáfora e dizer uma mentira se vê enfatizado pelo fato de que uma mesma sentença pode se usar para ambos os propósitos sem que mude de significado.” (1985, p. 257/258) Mais adiante: “O que faz a diferença entre uma mentira e uma metáfora não é a diferença entre as palavras usadas ou o que elas significam (em um sentido estrito de significado), mas como se usam as palavras.” (1985, p. 257/259)

A metáfora está muito mais próxima àquilo que Wittgenstein, na segunda parte das *Investigações*, ao tratar de problemas estéticos, chama de “ver-como”. No epílogo de “What metaphors mean” lembra explicitamente o exemplo wittgensteiniano da “cabeça de pato-coelho” como o caso da diferença do “ver-que” e do “ver-como”. Wittgenstein (1974, II, p. 258) escreve que o ver-como “não pertence à percepção” e, por isso, “ele é como um ver e de novo não é como um ver”: o objeto que se oferece à nossa atenção não é apenas visto, ele é circunscrito a uma perspectiva¹⁸: quando vemos uma imagem, por exemplo, nós a interpretamos e, conseqüentemente, vemos como a interpretamos (ibid., p. 254). Davidson faz notar que “ver como não é ver que” [*Seeing as is not seeing that*] (1985, p. 263). O “ver-como” não tem limites e se inscreve na perspectiva e na interpretação mais que radical¹⁹.

A metáfora nos faz ver uma coisa como outra no exato momento em que um enunciado literal perde seu poder de *dizer a verdade* (dado que a metáfora não suscita ou inspira, em absoluto, o reconhecimento de alguma verdade ou fato) e passa a insinuar e suscitar uma atenção²⁰ (1985, p. 263) - eu acrescentaria, uma atenção sobre a própria forma da linguagem funcionar, inclusive nos seus usos referenciais. Por essa razão, não podemos construir um manual da metáfora nem um “catálogo exaustivo daquilo ao que temos prestado atenção quando se nos fez ver algo sob nova luz” (1985, p. 263)²¹.

10. A metáfora é proposicionalmente falsa, não representa nada, não pode ser parafraseada e, mais ainda, as intenções do locutor não coincidem com aquilo que é literalmente dito (e a única coisa que pode ser dita é aquilo que pode ser dito literalmente). Enquanto nas outras formas discursivas estamos ocupados em interpretar o comportamento verbal do outro em termos semânticos e intencionais, inscrevendo-o (transitoriamente) na norma e na ordem das razões, na interpretação da metáfora é a própria norma que é redescrita e reconstruída. Se usássemos um vocabulário peirceano, diríamos que a metáfora tem um caráter de *índice* no contexto das nossas hipóteses e teorias semânticas atuais. Ela aponta para algo (para a própria regra) e, ao fazer isso, ainda no vocabulário peirceano, desfaz a naturalidade da terciridade do simbólico (como aquilo que supostamente *representa o real*).

Parafraseando Wittgenstein, diria que, na metáfora, o vínculo entre pensamento e palavra e entre palavra e mundo, como tudo que é metafísico, se desfaz. Dissolvida *aligação essencial*, percebemos, por fim, a radicalidade da *autonomia do significado* e a liberdade da interpretação na inessencialidade da regra, na precariedade da ordem, na impossibilidade da linguagem. *Metaphor is the dreamwork of language*, escreve Davidson. Está é uma bela metáfora - para compreendê-la, reteceremos, pragmaticamente, o sentido de “ter uma linguagem”.

18 Sobre o problema do “ver-como” na perspectiva de Wittgenstein sobre temas estéticos e artístico, ver Wollheim (1994).

19 Não estou certo desta interpretação do “ver-como” em Wittgenstein. Saliente-se que Marcus Hester (1967) e Paulo Ricoeur (2000) também fizeram esta aproximação entre metáfora e “ver-como”. O Prof. João Carlos Salles me alertou que Wittgenstein está tratando da gramática da palavra e não da gramática do fenômeno perceptivo. Espero, na continuidade do diálogo com o Prof. Salles e no aprofundamento da leitura de certas passagens wittgensteinianas e davidsonianas esclarecer melhor este ponto oportunamente. .

20 O que se aproxima da distinção wittgensteiniana entre *dizer* e *mostrar*.

21 No futuro, pretendo investigar os temas fenomenológicos davidsonianos e trazer em causa a obra de Henri Bergson.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, Gordon P. e HACKER, P. M. S. (1984): *Scepticism, rules, and language*. Oxford : Basil Blackwell.
- BOUVERESSE, Jacques (1987). *La force de la règle: Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Minuit.
- BRANDL, J. e GOMBOCZ, W. (eds.) (1989): *The mind of Donald Davidson*. Amsterdam : Rodopi.
- CAVELL, Marcia (1986): "Metaphor, dreamwork and irrationality". In: LePORE, Ernest (ed.). *Truth and interpretation*. Oxford : Blackwell, pp. 495-507.
- DAVIDSON, Donald (1980): *Essays on actions and events*. New York: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald (1985a). *Inquiries into truth and interpretation*. Reprinted with corrections. New York : Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald (1985): "What metaphors mean". In: —. *Inquiries into truth and interpretation*. Reprinted with corrections. New York: Oxford University Press, pp. 245-64.
- DAVIDSON, Donald (1986). "A nice derangement of epitaphs". In: LePORE, Ernest (ed.). *Truth and interpretation*. Oxford: Blackwell, pp. 433-46.
- DAVIDSON, Donald (1990): "The structure and content of truth" (The Dewey Lectures 1989). In: *The journal of philosophy*, vol. LXXXVII, n. 6.
- DAVIDSON, Donald (2000). "Truth rehabilitated". In: BRANDON, Robert R. (ed.). *Rorty and his critics*. Massachusetts/Oxford: Basil Blackwell, pp. 65-74.
- DE CARO, Mario (1998). *Dal punto de vista dell'interprete: la filosofia di Donald Davidson*. Roma Carocci.
- DE CARO, Mario (ed.) (1999). *Interpretations and causes: new perspectives on Donald Davidson's philosophy*. Dordrecht: Kluwer.
- DERRIDA, Jacques. "A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico". In: —. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, s/d.
- DONNELLAN, K. S. (1966): "Reference and definitive descriptions" in: *The Philosophical Review*, n. 75.
- DUMMETT, Micheal (1986): "'A nice derangement of epitaphs': some comments on Davidson and Hacking". In: LePORE, Ernest (ed.). *Truth and interpretation*. Oxford : Blackwell, pp. 459-76.
- ECO, Umberto (1990): *I limiti dell'interpretazione*. Milano : Bompiani.
- ECO, Umberto (1991): *Semiótica e filosofia da linguagem*. Trad. M. Fabris. São Paulo: Ática.
- ECO, Umberto (1992): *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- ENGEL, Pascal (1991): *Avant-propos*. In: DAVIDSON, Donald. *Paradoxes de l'Irrationalité*. Trad. P. Engel. Paris: Éditions de l'Éclat.
- ENGEL, Pascal (1994): *Davidson et la philosophie de la langage*. Paris: PUF.
- GADAMER, Hans-Georg (1985): *Verità e metodo*. Trad. Gianni Vattimo. Milano: Bompiani.
- GRICE, H. P. (1990): *Studies in the ways of words*. Harvard : Harvard University Press.
- HACKING, Ian (1986): "The parody of conversation". In: LePORE, Ernest (ed.). *Truth and interpretation*. Oxford: Blackwell, pp. 446-58.
- HAHN, Lewis E. (ed.) (1999): *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago/La Salle: Open Court.
- HESTER, Marcus B. (1967): *The meaning of poetic metaphor*. The Hague: Mouton.
- LePORE, Ernest e McLAUGHLIN, Brian (eds.) (1985): *Actions and Events: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell.
- LePORE, Ernest (ed.) (1986): *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.

- MALPAS, Jeffrey (1992): *Donald Davidson and the mirror of meaning: holism, truth, interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORLANDO, Eleonora (1999). "Caridad y interpretación". In: *Manuscrito*, vol. XXII, n°. 1, abril.
- ORLANDO, Eleonora (2000). "Una crítica del escepticismo semántico". In: DUTRA, Luiz H. de A. e SMITH, Plínio J. (ed.) *Ceticismo*. Florianópolis: NEL.
- PREYER, Gerhard, SIEBELT, Frank e ULFIG, Alexander (eds.) (1994): *Language, mind and epistemology: on Donald Davidson's philosophy*. Dordrecht: Kluwer.
- RAMBERG, Bjørn (1989): *Donald Davidson's philosophy of language*. Oxford: Blackwell.
- RAMBERG, Bjørn (1999): "The significance of charity". In: HAHN, Lewis E. (ed.) *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago/La Salle: Open Court, p. 601-19.
- RORTY, Richard (1988). "The contingency of language". In: —. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard (1998a). "Is truth a goal of inquiry? Davidson vs. Wright" In: *Truth and progress: philosophical papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard (1998b): "Davidson between Wittgenstein and Traski". In: *Crítica*, Vol. XXX, n°.88, abril.
- SEARLE, John (1995): "Metáfora"; "Significado literal". In: —. *Expressão e significado*. Trad. Ana Cecília Camargo e Ana Luiza M. Garcia. São Paulo : Martins Fontes, pp. 121-212.
- SILVA FILHO, Waldomiro José da (1993): *Texto e verdade: o conceito de interpretação em Umberto Eco*. Salvador: dissertação de mestrado.
- SPERBER, Dan et WILSON, Dierdre (1989): *La pertinence*. Trad. Abel Gerschenfeld et Dan Sperber. Paris: Minuit.
- STOECKER, Ralf (ed.) (1993): *Reflecting Davidson: Donald Davidson responding to an International Forum of Philosophers*. Berlin: Gruyter.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1974): *Recherche filosofiche*. Trad. Mario Trinchero. Torino : Einaudi.
- WOLLHEIM, Richard (1994): *A arte e seus objetos*. Trad. M. B. Cipolla. São Paulo : Martins Fontes.
- ZEGLEN, Urzula (ed.). (1999): *Donald Davidson: truth, meaning and knowledge*. London: Routledge.

La herencia de Hegel en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer¹

The Legacy of Hegel in the Hermeneutics of the History of Hans Georg Gadamer

Fernando BAYÓN MARTÍN

Universidad de Deusto, Bilbao, España.

RESUMEN

Este artículo analiza los presupuestos filosóficos sobre los que Hans-Georg Gadamer desarrolla su interpretación del fenómeno denominado “comprensión histórica”. La perspectiva elegida consiste en proponer un diálogo crítico entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de G.W.F. Hegel. Se investiga en primer lugar cuál fue la interpretación idealista del *tiempo* centrándose, después, en el estudio de las relaciones entre la concepción de la *historia* en Hegel y la idea de *símbolo* en Gadamer. Finalmente, el ensayo justifica la afinidad entre ambos autores a raíz de la importancia que cobra el lenguaje en la fundamentación de la moderna hermenéutica histórica.

Palabras clave: Hermenéutica, Romanticismo, Conciencia histórica, símbolo.

ABSTRACT

This article analyses the philosophical principles of the interpretation made by Hans-Georg Gadamer about the phenomenon called “historic-comprehension”. In order to this objective, it is proposed a critical dialogue between the gadamerian hermeneutic and Hegel’s philosophy. First, the author researchs the idealistic-romantic conception of *time*. After this, the essay discusses Hegel’s notion of *history* in the light of its relationship to the concept of *symbol* that Gadamer has introduced in his own works. Finally, Gadamer’s philosophical connections with Hegel are explored according to the main role the language takes as basis for the modern historical-Hermeneutic.

Key words: Hermeneutics, Romanticism, Historical-comprehension, Symbol.

Recibido: 16-07-2001 • Aceptado: 21-09-2001

1 Este artículo ha sido realizado con la ayuda de una Beca de Formación de Personal Investigador del M.E.C.

I. LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN EL ROMANTICISMO: HEGEL DESDE LEOPARDI

En fecha que desconocemos, en torno al año 1819, el poeta italiano Giacomo Leopardi escribió su más célebre canto, el titulado *L'infinito*:

Siempre caro me fue este yermo cerro
y esta espesura, que de tanta parte
del último horizonte el ver impide.
Mas sentado y mirando, interminables
espacios a su extremo, y sobrehumanos
silencios, y hondísimas quietudes
imagino en mi mente; hasta que casi
el pecho se estremera. Y cuando el viento
oigo crujir entre el ramaje, yo ese
infinito silencio a este susurro
voy comparando: y en lo eterno pienso,
y en la edad que ya ha muerto y la presente,
y viva, y en su voz. Así entre esta
inmensidad mi pensamiento anega:
y naufragar en este mar me es dulce².

El poema es un *itinerarium in mentis* cuyo punto de origen es una tensión primordial entre el desvelarse (*questa siepe*) y el ocultarse (*che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude*)³. Esa tensión se resuelve mediante un acto imaginativo: lo oculto se desvela primero en la imaginación, llenándose de *interminati spazi, sovruman silenzi y profundissima quiete*. Este desvelamiento de lo oculto en el pensamiento (*io nel pensier mi fingo*) no es todavía un desvelamiento *real*; pero la posición limitada del *yo* poético, lejos de acantonar la vista en lo próximo e inmediato, favorece una modalidad de experiencia inédita en ausencia de límites a la mirada: sobre sus propios límites se ensancha ésta de manera sublime hasta el *infinito*. Sin embargo, la *esperienza* de la mente no acaba aquí; éste es tan sólo su lugar de partida. Un estímulo *real*, evanescente y tangible a un tiempo (*E come il vento odo stormir tra queste piante*), mueve al *yo poético* a entablar una comparación entre lo *pensado* y lo *percibido*, entre el *infinito silencio* y *este susurro*, entre lo inconmensurable y lo sensible... La *imaginación* y la *sensación*, al irse comparando, tejen la doble faz de la mente (pensamiento infinito/ sensación finita). En su juego

2 Leopardi Giacomo (1998): *Cantos*, edición de María de las Nieves Muñiz Muñiz, Madrid, Cátedra, p. 233. Cfr. Pp. 225-231 (introducción al poema) y pp. 663-670 (aparatado de notas) a cargo de la traductora.

3 Cfr. El comentario de Leopardi a este poema incluido en sus *diarios*: Con respecto a las sensaciones que agradan sólo por su aspecto indefinido, puede verse mi idilio sobre "El infinito", y evocar la idea de una campiña en declive muy pronunciado de modo que desde cierta distancia la vista no llegue hasta el valle; y la de una hilera de árboles cuyo fin no se alcance a ver, ya sea por la longitud de la hilera, o porque esté en un declive, etc., etc. Un edificio, una torre, etc., vista de manera que parezca erguirse por sí sola sobre el horizonte, sin que éste se vea, produce un contraste muy efectivo y sublime entre lo finito y lo indefinido, etc., etc., (1 de Agosto de 1821). Leopardi, Giacomo (2000): *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, pp. 157-58.

dejan constancia de que el pensamiento del hombre, aún el más sublime (y especialmente éste), nace de la experiencia de su limitación y de que esta experiencia porta además sobre sus espaldas la exigencia de contrastar ese *infinito* que ha alumbrado con lo *real*, aun con lo más evanescente (y especialmente con ello). Giacomo Leopardi, que hasta este momento había articulado *espacialmente* la dialéctica inmanente al pensamiento entre finito e infinito (*vermo cerro/ último horizonte, espesura/ interminables espacios, ramaje/ hondísimas quietudes*), *temporaliza* el discurso respetando sus claves: *e mi sovvien l'eterno/ e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon di lei*. De igual manera que el canto se inicia en un *vermo cerro* y desemboca en la imagen del *mar* inmenso, así la concepción *espacial* de aquella doble faz de la mente da paso a una interpretación *temporal* que la hace justicia en lo más profundo: *la idea de la eternidad entra en la de "último", "terminado", "pasado", "muerte", no menos que en la de "infinito", "interminable", "inmortal"*, escribiría Leopardi el 30 de Mayo de 1822 en su *Zibaldone di pensieri*. Y, efectivamente, esta fe en la fusión de todos los lados del tiempo, producida en el interior del pensamiento que se ha comparado (o despertado) con la realidad sensible, se expresa en *L'infinito* como en ningún otro de sus textos: esa secuencia retórica, un polisíndeton estremecedor (*l'eterno, e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon di lei*), en que la poesía culmina, hace vibrar por todas sus caras la idea del tiempo: los silencios sobrehumanos (lo eterno) se comparan al expirar del viento en la espesura (lo fugaz), y esta comparación construye la memoria del pasado (*le morte stagioni*); memoria que, a su vez, cohabita con la conciencia de la edad presente (*e la presente e viva*), haciendo las veces de unos nostálgicos armónicos que timbrarán la voz de ésta (*e il suon di lei*)⁴. En *L'infinito* Leopardi nos dice que las *estaciones muertas* sólo a la "luz imaginaria" del *infinito* se convierten en nuestro *pasado* y que lo *eterno* es un heterónimo posible de la historia, el nombre que ésta se da cuando ve *morir* a sus edades conforme a un impulso infinito.

Hegel redactó en 1796 un poema titulado *Eleusis*⁵ que dedicó a su amigo Friedrich Hölderlin. En él, el tema del *infinito* se articula según una visión filosófica comparable a la de Leopardi (si bien la calidad del poema es muy inferior). En unos versos que aparecen tachados en el manuscrito, Hegel aborda la experiencia de *infinitud* conforme a una escala descendiente en los órdenes de conciencia: *alma, pensamiento, sentidos*; mojones en el camino de regreso del espíritu desde su inmersión en lo inconmensurable hasta el despertar o la vigilia sensible:

- 4 Resulta interesante entender cómo Leopardi articula la "querella" entre lo *Antiguo* y lo *Moderno* en atención a la capacidad que lo primero tiene de suscitar *sensaciones sublimes* en el alma del hombre: Lo antiguo es un ingrediente importantísimo de las sensaciones sublimes, ya sean éstas materiales, como una perspectiva, una vista romántica, etc., etc., o bien sólo espirituales e interiores. ¿Por qué? Por la tendencia del hombre a lo infinito. Lo antiguo no es eterno, y por tanto no es infinito, pero cuando el alma concibe un espacio de muchos siglos experimenta una sensación indefinida, la idea de un tiempo indeterminado, en la que se pierde, y aunque sepa que existen unos límites no los percibe y no sabe cuáles son. Eso no sucede con las cosas modernas, porque en ellas el alma no puede perderse, y ve claramente toda la extensión del tiempo, y enseguida llega a la época, al límite, etc. Leopardi, Giacomo (2000): *Zibaldone de pensamientos*, supra, p. 157.
- 5 Una interpretación imprescindible de este poema se encuentra en Ripalda, José María (1978): *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, pp. 210-213.

El sentir se diluye en la contemplación;
lo que llamaba mío ya no existe;
hundo mi yo en lo inconmensurable,
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad.
La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
y lo enlaza con formas ...⁶

Igual captación en ambos del *temblor* que provoca haber abismado el espíritu en la contemplación del infinito (la *noche libertadora* en Hegel, la *espesura* que cierra parte del *último horizonte* en Leopardi, son los motores de ese abismamiento de la fantasía). Y aunque pareciera que los ecos místicos impregnan el poema del joven Hegel (*soy en ello, todo soy, soy sólo ello*) con una pasión esotérica e inmediatez ausentes en Leopardi (quien sólo anega el pensamiento en la inmensidad de lo eterno y al que sólo le es dulce naufragar *in questo mare*, después de que su *itinerarium in mentis* ha completado el círculo de los estadios del tiempo -eternidad, pasado y presente-), no se puede negar que también Hegel diseña el camino de vuelta desde el *infinito* hasta la *finitud* de tal modo que la propia conciencia haya de compararse interiormente, midiendo una con otra sus caras y extrayendo de dicha comparación inequívocas conclusiones acerca de su posición en el mundo: la sensación de indigencia, inefabilidad y desamparo la asalta, condenada a replegarse tras haber ensanchado sus límites hasta el *infinito* de la mano de la fantasía (avivada al amor del culto eleusino y el nocturno misterio de Ceres). A la diosa se dirige el poeta cuando dice

Era para tu hijo tan abundante en altas enseñanzas tu culto,
tan sagrada la hondura del sentimiento inexpresable,
que no creyó dignos de ellos secos signos.
Pues casi no lo era el pensamiento, aunque sí el alma,
que sin tiempo ni espacio, absorba en el penar de lo infinito,
se olvidó de sí misma y se despierta ahora de nuevo a la conciencia⁷.

Quien, ya de vuelta, quiera comunicar a otro la experiencia del alma, se encontrará en un universo de secos signos, de significantes impermeables a lo divino, incapaces de trasladar, aunque para ello se empleara *lengua de ángel*, la profundidad de lo sagrado. Y quien lo intente *sentirá en las palabras su miseria*. Nunca fue más clara la afinidad del pensamiento de Hegel con el mito del auriga en el *Fedro* platónico que en este poema.

Lejos de olvidar aquella aurora poética que supuso *Eleusis* (fin, al mismo tiempo, de su juventud bernesa), Hegel vuelve en su obra de madurez a abordar, con una intensidad expresiva y aliento filosófico monumentales, el tema de la desproporción y desigualdad entre

6 Hegel, G.W.F (1998): *Escritos de juventud*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 213-14.

7 Ibid., pp. 214-15.

el *alma* y el *pensamiento*. Y lo aborda con ánimo de trascender los límites de la mera reflexión epistemológica, penetrando las claves que le permitan combatir desde el idealismo absoluto el fantasma equívoco del *subjetivismo* y, desde la dialéctica *sujeto/objeto*, el tedioso formalismo de un absoluto que opere a la manera de una *universalidad abstracta*⁸. Tan superficial es aquella filosofía que se detiene morosa y condescendentemente en lo finito, como aquella otra, recia y sobria, que soslaya el momento esencial de la determinabilidad finita: la una es *anchura* vacía, la otra *profundidad* vacía. Hegel formula muy bellamente en la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, la desigualdad entre el *alma* y el *pensamiento*: hay una diferencia o desproporción entre la *sustancia universal* (que desempeña aquí el papel que interpretara el *alma* en *Eleusis*) y el *individuo singular* (cuya parte es la del *pensamiento*); el desafío entre una y otro no consiste ahora en que la profundidad sagrada que ha conocido el *alma* no pueda ser abarcada por el *pensamiento* (pues los esfuerzos que éste realiza son sólo un *hueco negocio de palabras*, decía el joven Hegel), sino en que la *sustancia universal* ha trillado un camino cuyas fases de formación son ya figuras dominadas del espíritu (es decir, son ya *pasado*), planteando de este modo al *individuo singular* el reto de cultivar su propia *historia* en la tierra propicia que es la entera *historia de la cultura* proyectada ante él como en *contornos de sombras*. La *historia de la cultura* se afianza bajo los pies del individuo como una senda (o un código) en clave que éste debe descifrar (por medio de su *formación*) no sólo para que su progreso pedagógico sea un éxito sino para que la propia senda pueda “reconocerse” a sí misma como tal (es decir, como *realidad trabajada*, como *historia humana*)⁹:

Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto desde el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión¹⁰.

- 8 He aquí lo esencial, lo que constantemente palpita en la filosofía hegeliana: la *mediación dialéctica sujeto-objeto* es, así, indefectible, afirma E. Bloch. Cfr. Bloch, Ernst (1982): *Sujeto-objeto. (El pensamiento de Hegel)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 38. La visión de Bloch podría resumirse con estas palabras: *Lo interior y lo exterior no ofrecen, uno y otro, más que la “apariencia del ser”; al entrelazarse, surge lo real, pues lo real es “la unidad de lo interior y lo exterior”*. *La actividad del espíritu, en Hegel, es, pues, como actividad creadora, una actividad que, al mismo tiempo, se apodera del contenido creado, lo mismo que éste se apodera del sujeto*. Ibidem, p. 43.
- 9 Cfr. Kojève, Alexandre (1947): *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard. De la traducción castellana, cfr. el primer volumen: Kojève, Alexandre: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, p. 31 ss.
- 10 Hegel, G.W.F (1999): *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 21-22. En adelante, citado: *FdE*, nº de pag.

Lo que enseña con esto Hegel es que el *ser es tiempo*¹¹. El presente del individuo es continuidad y memoria del pasado: el *presente*, desde el que el individuo singular edifica su proyecto de formación, está volcado al *pasado*, como vertido a una trama o relato en que se constituye. Ahora bien, Hegel reconoce una dirección inversa y solidaria con la primera: este vuelco o versión, este andar pautado del *presente* sobre las ascuas de las edades *muer-tas*, sirve también para deslizar un espejo en el interior del tiempo. En él contempla éste su rostro, se entiende a sí mismo *realmente* (se *realiza*), se *llena de sí mismo*, adquiere un *saber de sí*, es decir, deviene autoconciencia. Gracias a la reciprocidad de ambas direcciones, el *infinito* está comprendido allí donde el nihilista ve la *nada absoluta*, se esconde donde el escéptico descubre *negaciones parciales*, permanece donde el estoico denuncia *falsedad* y vence justo donde todas las filosofías edificantes *mueren*. Por esto, la profundidad de la concepción del *tiempo* en Hegel (y su afinidad secreta y polémica con otros genios *románticos* como Leopardi) no se vislumbra tanto en su constatación, más o menos obvia, de que el *presente* es cultura (*posibilidad, existencia, transformación*) del *pasado*, sino en el hecho de que revista a éste del poder de cultivar todo *presente* futuro.

El calado ontológico de esta interpretación del *tiempo* da una pista definitiva para rastrear el concepto de *experiencia* en Hegel. Efectivamente, si hemos introducido nuestro comentario de esa interpretación (sobre la que se montará, críticamente, la hermenéutica histórica de Hans-Georg Gadamer) haciendo uso del poema de Leopardi, ha sido en buena medida porque *L'infinito* es, de entre los textos coetáneos de Hegel, aquél en que la noción idealista de *experiencia* se muestra del modo más clarividente (tanto más clarividente cuanto proviene de la pluma de un *sensualista* hasta cierto punto *frío y objetivo*). *Yo ese infinito silencio a este susurro voy comparando*, pronunciaba el *yo* poético de Leopardi y, al hacerlo, reconocía que la *pauta* de esa comparación no le viene a la conciencia impuesta desde el exterior, sino que *ella misma* es la pauta de la *experiencia* que realiza; de hecho, la identidad de *conciencia* y *pauta de la conciencia* es el síntoma concluyente de que la actividad de la conciencia no consiste sino en compararse a sí misma, o, mejor dicho, que ella no es otra cosa que actividad (*crecimiento, superación, elevación, sabiduría...* -ahora veremos bajo qué condiciones-). Pues bien, este pensamiento, que no traiciona el fondo del poema de Leopardi, hace el puente de plata a la idea de *experiencia* en Hegel tal como se expresa en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*:

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son **para ella misma**, ella misma es su comparación; es **para ella misma** si su saber del objeto corresponde o no a éste¹².

11 En este trabajo hablaremos del *Ser* en su acepción fenomenológica de *Realidad*, aún reconociendo que de este modo sólo muy problemáticamente hacemos justicia a la doctrina del *Ser* tal como se desarrolla en la primera sección de la Lógica, en la que *Ser* significa *primer comienzo* y, por consiguiente, *no puede ser nada mediato ni más determinado*. Bajo la perspectiva de la primera sección de la Lógica, el *Ser* no es sólo la *ausencia de determinaciones* sino la *inmediatez* de dicha ausencia. Cfr. Hegel, G.W.F (1999): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (parágrafo 86 ss), Madrid, Alianza, p. 188 ss. Una breve historia de las polémicas y malentendimientos al respecto de la noción lógica de *Ser* en Hegel puede encontrarse en: Duque, Félix (1990): *La recepción de la lógica de Hegel*, en: *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, pp.163-214.

12 *FdE*, p. 58.

Para un pensador que interpreta el *ser* como *tiempo*, ni el objeto acerca del cual la conciencia se forja un saber (y esto quiere decir, según Hegel, el objeto que la conciencia *se da a sí misma por verdadero* -pues Hegel no sería auténticamente moderno si lo “verdadero” no fuera lo “*puesto como verdadero*”-) ni el *saber* que aquélla tiene de su propio *saber* son puntos fijos de una comparación que se recortara contra un horizonte inmóvil, sino términos móviles de una comparación que es la energía creadora de un horizonte temporal fluyente. Esto vale tanto como decir que la *experiencia* que hace (que *es*) la conciencia al ir comparando sus caras *fabrica* el tiempo. No sólo lo *encarna*, no sólo lo *llena* de contenidos nuevos o lo transforma... lo *construye*: el *tiempo* no tiene existencia previa, nada es al margen o con independencia de la *experiencia* de la conciencia. Y si dichas experiencias tienen que ver con la doble cara del *saber* (del *objeto* y de *sí mismo*) y desembocan además en el descubrimiento de un desequilibrio interior (entre el *objeto* y el *concepto*), habrá de concluirse que lo que “*motoriza*” la historia en Hegel es la desigualdad inmanente al pensamiento: que el pensamiento no sea idéntico a sí mismo edifica el *tiempo*. El *tiempo* es hijo de la frustración de las expectativas de la conciencia: nace porque el *pensamiento* no acaba de hacer justicia a su fondo *conceptual* vivificador y el *alma de la Idea* excede a cualquier *saber*.

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía *esencialmente* a este saber. (...) Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste. () Este movimiento **dialéctico** que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, **en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero**, es propiamente lo que se llamará experiencia¹³.

Como observara Jean Hyppolite en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*¹⁴, el *Todo* es inmanente al desarrollo de la conciencia, sin esta inmanencia del *Todo* a la conciencia (inmanencia, por lo tanto, que se expresa principalmente en la *experiencia* de compararse consigo misma) no se podría entender cómo la negación o frustración de una determinada expectativa de sentido respecto a algo que se había dado por verdadero puede *realmente* engendrar un nuevo contenido ni mucho menos suponer una elevación en el camino del *saber*. La *lógica* de Hegel es una *ontología*, su dialéctica no es *formal* sino *real*, la *muerte* de una expectativa supone, por tanto, una profunda reorientación no sólo del *saber* de la conciencia sino también, y sobre todo, del *objeto* de dicho saber. Pero Hegel *temporaliza* este objeto de modo que una variación suya supondrá algo distinto que la fabricación de una dovela más para la bóveda de la historia: será un

13 Ibidem.

14 Hyppolite, Jean (1991): *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, p.17.

nuevo proyecto de construcción de esa bóveda inspirado por los principios que frustraron el plan anterior.

A partir de aquí, Hans-Georg Gadamer llevará hasta las últimas consecuencias una de sus intuiciones fundamentales por lo que respecta a la consideración del *tiempo* como matriz del pensamiento (es decir, de la comprensión): *el acontecer hermenéutico no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas*. Intuición extraída, como él mismo reconoce en *Verdad y Método*, de la parte segunda de la *Lógica* de Hegel: *el verdadero método es el hacer de la cosa misma*.

II. DE HEGEL A GADAMER: LA COMPRENSIÓN DE LO SIMBÓLICO

Cualquier interpretación del modo como Hegel influye en la hermenéutica de la historia de Hans-Georg Gadamer ha de considerar seriamente el proyecto de *des-subjetivación de la razón* en que consiste el filosofar de Hegel. El celebrado prólogo a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que redactara José Ortega y Gasset en 1928 bajo el título *La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología* llama precisamente la atención sobre este hecho, a saber, que el "lugar" en que el *idealismo* de Hegel detecta la más paralizadora amenaza para la *razón* no es el orden objetivo de la *realidad* sino el ámbito subjetivo de la *opinión*. Dos hipótesis aparentemente contradictorias sostienen esta tesis: *todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como "sustancia", sino también y en la misma medida como "sujeto"*, por un lado; *la razón del mundo no es una razón subjetiva(...), el conocimiento de la naturaleza del espíritu aleja el modo subjetivo de su aparición*, por otro¹⁵. Y lo que hace monumentalmente ambiciosa esta filosofía es que se permite dar a estas hipótesis una y la misma oportunidad para su verificación. La primera nos indica que la verdad reside exclusivamente en el *todo*, como coronación del sistema y, por tanto, como *resultado* de desgarramientos, tan dolorosos como necesarios, producidos en el seno del *espíritu* que desenvuelve de ese modo su trágica esencia. La segunda nos ofrece el oriente de la marcha abismática del *espíritu* en busca de su *Sí Mismo* al elevar a los ojos de éste el espejo de sus determinaciones *objetivas*, afinando su mirada contra el cual habrá de recomponer la imagen fiel de sí: le enseña el horizonte *concreto y real* de sus diferencias *mediatas* que deberá fusionar con el horizonte *abstracto* de su identidad *inmediata*.

Pues bien, Ortega y Gasset, al amor de una crítica al reduccionismo en que incurrieran las escuelas neokantianas por remitir la filosofía de la historia a una pura lógica de la historiografía, desarrolla una idea tan heterodoxa como esclarecedora de la afinidad que puede descubrirse entre la filosofía de Hegel y la hermenéutica histórica de Gadamer:

La historiología parte de una convicción inversa (a la del neokantismo). Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de estos su principio y norma. En sentido estricto-

15 La primera hipótesis cfr. *FdE*, p. 15. La segunda está extraída de Hegel, G.W.F (1990): *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, p. 79.

to no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa. Lo que siempre se ha denominado “pensamiento lógico puro” no es menos “material” que otro cualquiera. (...) Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas. A mi juicio, esta fue la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento—y que es, sin duda, manca- el brillo de esa magnífica verdad?¹⁶.

Para corroborar la importancia de tal *verdad* Ortega y Gasset incrusta la siguiente cita de las *Lecciones*...

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su “determinación”, es la “cosa”. Lo demás -si permanecemos en la razón en general- son meras palabras¹⁷.

Es suficientemente claro, a la luz de estas observaciones, que la operación de *fusión de horizontes* que en un primer momento hemos conceptualizado *temporalmente* (como *presente* y *pasado* fundidos, no indiscriminadamente sino por conservación crítica -*Aufhebung*- de sus *principios* esenciales) descubre ahora sus rudimentos ontológicos: la razón *determinada* (es decir, *realizada*, encarnada por una *edad*, hecha *historia*...) es la *cosa*. Es una razón que se desenvuelve auto-implicándose en el orden del *ser* (y esto significa auto-implicándose en el *tiempo*), más profundamente cuanto más profundas son las *diferencias* en que se reconoce a sí misma.

Queda, sin embargo, por explicar cómo es posible que este reconocimiento se produzca, qué estatuto o cualificación ha de tener ese orden del *ser* (también del *tiempo*) para que pueda acoger, de la forma tan diferenciada como lo hace, al *concepto* (que es la *cara vital* de la razón *pura*, la actividad de darse ésta contenido a sí misma). Se trata de comprender el *tiempo histórico* como una interpretación del *Concepto* a cargo del *Ser*. Y esto sólo es posible si la realidad se entiende como revestida de un carácter simbólico: la *realidad* es *símbolo* del *Concepto*. Un símbolo, además, que se identifica con lo simbolizado¹⁸.

16 Ortega y Gasset, José: “La “Filosofía de la historia” de Hegel y la historiología”, en: Hegel, G. W. F. (1999): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, pp. 29-30.

17 Hegel, G. W. F., *Ibid.*, p. 57.

18 Conviene precisar que nuestro empleo del término “símbolo” no se inspira en la primera de las formas principales de desarrollo de la *idea del arte*, a saber, la *forma simbólica* (asiática). Si nos atuviéramos a esta acepción habría que reconocer que su alcance es relativamente pobre: completamente subordinado al carácter vago e indeterminado de la *Idea* que, buscando en el mundo real alguna forma estable que responda perfectamente a ella, se vierte al lenguaje de la sublimidad, es decir, del *símbolo*; lenguaje que apenas si puede contener entre sus límites a una *Idea* (fondo del arte) que en este momento es incapaz todavía de desarrollarse libre y mesuradamente y que, por tanto, excede infinitamente a cualquier manifestación externa. El símbolo se limitaría a ser el *comienzo del arte* o, más exactamente, precursor del mismo (*Vorkunst*). Cfr. Hegel, G. W. F. (1988): *Estética*, Barcelona, Alta Fulla, p. 113 ss.

Para comprender el alcance de esta idea conviene detenerse, siquiera brevemente, en dos ciclos de lecciones de Hegel: los dedicados a la *filosofía del arte* y la *filosofía de la religión*. No nos interesa rastrear las conclusiones que extrajera Hegel al respecto de cada uno de estos ámbitos en particular, tan sólo destacarlos como esferas en que la condición simbólica de lo real se impone como *conditio sine qua non* para la consistencia filosófica de aquellas mismas conclusiones. Respetaremos el encaje de cada una de estas esferas en el sistema de la filosofía de Hegel tal como se expresa en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, comenzando por lo tanto con la *Estética*¹⁹.

- *El arte crea intencionalmente “imágenes-apariencias” destinadas a representar ideas, a mostrarnos la verdad bajo “formas sensibles”*: efectivamente, para Hegel hay dos maneras de concebir los objetos sensibles en relación con nuestro espíritu²⁰.
 - La primera es la simple *percepción* de los objetos por los sentidos; el espíritu, demorándose en las *formas concretas*, se muestra ciego ante la *esencia*, la *ley*, es decir, la *sustancia* de las cosas. Al tiempo, se despierta en ese espíritu la necesidad de apropiarse según su propia conveniencia de los objetos movido por un apetito utilitario, una inclinación a consumirlos, a destruirlos...
 - La segunda es la propia del pensamiento *especulativo* o *científico*: la inteligencia pasa entonces por alto el lado individual de las cosas para dedicarse casi inmediatamente a *abstraer* e *inducir* a partir suyo ideas puras universales, generales...

Pues bien, el arte difiere de uno y otro modo: es el término medio entre la *percepción sensible* y la *abstracción racional*. Es interesante subrayar el carácter *mediador* del arte entre una y otra cara de la *conciencia* del receptor (imaginar/conceptuar). El arte es así una herramienta mestiza de conocimiento: atenta a las *apariencias* y a la vez elevándose sobre la *realidad material*, perseguidora de algo *ideal* que *ahí* aparece y simultáneamente terrenal y enraizada como ninguna *idea pura* podría estarlo en su generalidad... La clave en Hegel es que este “mestizaje” en el *orden del conocer* (epistemológico) es necesariamente solidario de un “mestizaje” en el *orden del ser* (ontológico): la representación sensible (la *forma*) conviene esencialmente a la *Idea* que la habita, de modo que nada hay de accidental en su unión. El arte es según Hegel *una interpretación de los dioses*, y su excelencia será también la de los interpretados, dotado como está de una perfección cuyo grado no podrá evaluarse sino a la luz de la verdad relativa a la *Idea* que es su fondo. El arte es *símbolo del dios* que mora en una comunidad y no podrá decirse de una obra artística que su *forma* “no alcanza a expresar la idea” que debiera, pues con ello lo que se deslegitimaría realmente es el *fondo* espiritual (cultural-religioso) de esa *representación sensible*. Merece, por ello, retener y contrastar la idea de *símbolo* con la ayuda de la filosofía hegeliana sobre la religión.

19 Gadamer ha interpretado la aportación hegeliana a la filosofía del arte en varios textos, destaco el siguiente por abordar, a raíz del tema del carácter de pasado del arte, algunos de los problemas aquí tratados: Gadamer Hans-Georg (1986): “Die Stellung der Poesie im System der hegelschen Aesthetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst”, en: *Gesammelte Werke*, Band 8, *Ästhetik und Poetik 1- Kunst als Aussage*, Tübingen, Mohr, 1993.

20 Hegel, G. W. F., *Estética*, supra, pp. 17-22.

Pero el concepto posee en sí el ser no sólo virtualmente (an sich), de modo que solamente nosotros lo entendamos, sino que el concepto es el ser también para sí (Für sich): él supera su subjetividad y se objetiva. De igual modo que el hombre realiza sus fines, es decir, consigue que aquello que primeramente era sólo *ideal* pierda tal unilateralidad y devenga en algo *existente*, así puede comprenderse la *realidad* como símbolo y consumación del *concepto*. Hay un espacio de reflexión filosófica en que la solidaridad *real* entre el *concepto* y el *ser* es la máxima concebible, nos referimos a la “prueba ontológica” de la existencia de Dios. Hegel abordó tal reto en varias ocasiones, del ensayo que hoy conocemos bajo el título *La prueba ontológica según la lección de 1831 (Tradición secundaria)* admira su tenacidad a la hora de acuñar los rasgos esenciales de su pensamiento *especulativo* del *concepto* en el marco de una crítica tanto a la prueba ontológica en sí como a las observaciones kantianas contrarias a ella. Efectivamente, una reflexión crítica en torno a la “prueba ontológica” es el entorno privilegiado para esclarecer la profundidad especulativa del *concepto* en Hegel: filosóficamente le rebelaba que la naturaleza del *concepto* fuera concebida a la sombra de la presuposición según la cual lo divino es “omnipresentísimo” y “omnirrealísimo”; es decir, no toleraba que la “unidad del *ser* y del *concepto*”, unidad lógica aceptada con carácter previo en Anselmo y sus herederos, funcionara como el patrón con que habría que medir el *concepto* y por comparación con la cual se debería denunciar su unilateralidad (esto es, su *subjetividad* y *finitud*).

Pero lo finito y subjetivo no es finito solamente por comparación con aquella presuposición: es finito en sí mismo y, por tanto, es su propia antítesis, es la contradicción no resuelta. El ser debe ser diverso del concepto: se cree que es posible fijar el concepto como subjetivo y finito, pero la determinación del ser está en el concepto mismo.(...) el concepto contiene necesariamente al ser: éste es simple referencia a sí mismo, carencia de mediación; pero si consideramos el concepto toda diferencia ha sido absorbida en él, todas las mediaciones existen en él como ideales. Esta idealidad es la mediación superada, la diferencia superada, la claridad perfecta (...). El concepto es eternamente la actividad de poner el ser en identidad consigo²¹.

Queda claro a la luz de la denuncia hegeliana que la unidad del ser y del concepto no es una pre-suposición respecto del *concepto* (una presuposición con la cual habría que medir el *concepto*) sino que en este mismo ha sido superada la finitud de la subjetividad. Tenía razón Kant cuando decía que la realidad no podía ser “descascarada” del concepto; le faltó añadir, según Hegel, que allí donde se creía que el *concepto* debía despegarse del *ser* para curarse del mal de finitud, el remedio estaba en realidad inscrito. Lo *real*, por tanto, adquiere en Hegel un carácter *transitivo* (con el matiz que hemos de hacer enseguida), eminentemente simbólico. Esto, lejos de implicar una devaluación ontológica de lo *real*, supone más bien una invitación a demorarse en aquello que *se* reviste de tal carácter: *todo debe llegar a nosotros de una manera exterior*, reconoce Hegel²². Lo *sensible* es algo positivo, evidente-

21 Hegel, G. W. F (1987): *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3. *La religión consumada*, Madrid, Alianza, pp. 258-59.

22 Ibid., pp. 172-73.

mente; pero también lo *espiritual* llega a nosotros por esa vía: las modalidades de la espiritualidad exterior -la *historia*, por ejemplo- o aquéllas más puras propias del mundo *ético* y *la libertad*... La *leyes civiles* y el *Estado* son igualmente algo positivo, son y valen *positivamente*, de igual modo que la Religión (y no sólo en lo que concierne al cuerpo total de sus doctrinas sino también, y sobre todo, por lo que toca a su credibilidad, al respecto de la cual lo “exterior” debe ser considerado *fundamento de la verdad de una religión*). Ahora bien, esa vía positiva a través de la que el hombre empieza a construir la verdad, sea del orden que sea, ha de acreditar su filiación esencial con el *concepto*: éste “pagina” las hojas sueltas del libro de la historia –una operación inmanente y simultánea al proceso de “escritura”-, compensa la auto-referencialidad de que está tentado el *ser*, dotando de un espesor ontológico y una textura dialéctica a las apariencias de la realidad que ven de este modo remediarse desde lo más profundo de sí su unilateralidad. En una palabra, la ascendencia del concepto sobre lo real tiene el sentido de provocar el re-conocimiento de las *cosas* como *símbolos*: un trabajo penoso, trágico, de auto-conocimiento... *conócete a ti misma*, “dice” el *concepto* a la *apariciencia*: *conócete, a mi través, como símbolo*.

Por eso es insuficiente y falso decir que la realidad es *signo* del *concepto*. Como Gadamer ha descrito en *Verdad y método*²³, los signos (aún los que poseen más cantidad de realidad propia, a saber, los recuerdos) deben actualizar algo ausente, siendo representaciones que se agotan en su pura referencia a otra cosa, son transitividad pura. A la esencia del símbolo conviene el extremo contrario: *el puro estar por otra cosa*; ahora bien, no se trata de una mera usurpación sino de una *participación en el ser propio de lo que representa*, hasta tal punto que el símbolo *no apunta a nada que no estuviera simultáneamente presente en él mismo*, dice Gadamer. De igual modo que el *ser* ha de remontarse internamente hasta el *concepto* (y esto significa hacer coincidir la *formación del individuo* con la *formación del presente* y ambos a su vez con el *devenir del saber*), así el símbolo se remonta a su fundación, que es la que le confiere su carácter representativo, pues su significado no le viene de su propio contenido óntico, sino que es un *acto de fundación*: la *consagración* de un sentido en algo que por sí mismo carece de él.

Conviene iluminar la idea de la dialéctica en Hegel desde la idea de *fundación* que opera en el *símbolo*: la dialéctica es *fundación activa*, no a la manera de un cubrimiento de la realidad con la segunda piel del *concepto* sino como una consagración que se atuviera estrictamente a la siguiente norma: *el fenómeno puesto como fenómeno es la verdad de su fundamento*. Antonio Escohotado, en su ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, destaca en este sentido la *mediación* recíproca del *más allá* en el *más acá* y viceversa:

Permaneciendo en el fenómeno, el pensar no hace sino atenerse a la plenitud de lo suprasensible, pues solo cuando el fenómeno no es concebido en cuanto tal, solo cuando la representación no es puesta como tal representación, se aleja la reflexión de su verdadero objeto. La manifestación o el aparecer de algo es, aprehendida como tal manifestación, el acto de hacerse perfecto o para sí este algo simplemente intuitivo, y si más arriba era definida la religión a la manera de una

23 Gadamer Hans-Georg (1997): *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 202 -206. En adelante citado: VM, n° de pag.

verdad **representada**, ahora es esta verdad representada el camino del pensar. Lo suprasensible es lo sensible reflejado en sí mismo, lo sensible devenido aparición o revelación, y una realidad sobrenatural que no ha podido alcanzar el fenómeno de sí misma es una pura abstracción que ningún alma acoge²⁴.

La *representación* (el *fenómeno*, la *apariciencia*...) es el camino del pensar. Pero el pensamiento es antinómico en el mismo sentido en que lo es la vida concreta del espíritu. Únicamente en la contradicción, provocándola y superándola al llevarla a su extremo radical (según enseña, mejor que ningún otro pasaje, la *filosofía general de la vida* que introduce los momentos de *señorío* y *servidumbre* en la *Fenomenología del espíritu*²⁵), puede el pensamiento construir su identidad, identidad que *no existe en sí misma, como estado yacente, sino que brota precisamente del desdoblamiento*²⁶. Por eso el *amor* es la promesa y expresión supremas del desdoblamiento que se esfuerza por recobrar la unidad: podría decirse que el *amor* es en Hegel el símbolo entre los símbolos (o mejor, *símbolo del símbolo*)²⁷. De hecho, la dialéctica puede interpretarse en Hegel como el proceso de ajustamiento o adecuación de los símbolos como tales símbolos. Y si el Hegel maduro renuncia a relacionar románticamente este proceso con el fenómeno conciliador del *amor* no olvida en cambio vincularlo esencialmente a la vida histórica del *pensamiento*, del *saber* y, sobre todo, del *lenguaje*.

La herencia hegeliana en el pensamiento histórico de Gadamer, tal como se administra, sobre todo, en el análisis de la *conciencia de la historia efectual* como centro neurálgico de dicho pensamiento, se advierte tanto más poderosa cuanto más intenso es el escrúpulo con que el filósofo de Marburgo se protege de las seducciones idealistas. Esto es algo patente en uno de los textos más nítidos de Gadamer, el titulado *La actualidad de lo bello*. En el momento filosóficamente culminante de este ensayo Gadamer entabla una cortés disputa con Hegel. Y lo hace precisamente al respecto de la naturaleza significativa de lo *simbólico*. Aunque el marco de referencia del diálogo es propiamente *estético*, intentaremos extraer de él algunas conclusiones iluminadoras para el tema que nos ocupa: la significatividad de la historia.

En lo particular de un encuentro con el arte, no es lo particular lo que se experimenta, sino la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre en el mundo, y también, precisamente, su finitud frente a la trascendencia.

24 Escotado, Antonio (1972): *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de Hegel*, Madrid, ediciones de la Revista de Occidente, p. 48.

25 Cfr. *La vida en: FdE*, pp. 108-111.

26 Cfr. Cassirer, Ernst (1993): *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, III, (*Los sistemas postkantianos*), México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 374.

27 Eugenio Triás relaciona la temática hegeliana del *amor* con el período “romántico” del autor (el Hegel de “Frankfurt”). Se trata, sin embargo, advierte Triás, de una concepción del *amor* carente del momento esencial de alteridad o intersubjetividad: cuando Hegel se atreve a introducir estos momentos es curioso que lo haga a través de la idea del “crimen”, es decir, de la “lucha a muerte” por el puro prestigio y afán de reconocimiento. Cfr. Triás, Eugenio (1981): *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, pp. 19-31. Véase también el parágrafo 2º “Amor y reflexión” del capítulo VII (“Pleroma”) de la obra de José María Ripalda: *La nación dividida*, supra, pp. 222-235.

En este sentido, podemos dar ahora un paso más y decir: esto no quiere decir que la expectativa indeterminada de sentido que hace que la obra tenga un significado para nosotros pueda consumarse alguna vez plenamente, que nos vayamos a apropiarnos, comprendiéndolo y reconociéndolo, de su sentido total. Esto es lo que Hegel enseñaba al definir lo bello del arte como “la apariencia sensible de la Idea”. Una expresión profunda y perspicaz, según la cual la Idea, que sólo puede ser atisbada, se hace verdaderamente presente en la manifestación sensible de lo bello. No obstante, me parece que ésta es una seducción idealista que no hace justicia a la auténtica circunstancia de que la obra nos habla como obra, y no como portadora de un mensaje²⁸.

El deseo de afirmarse *contra* el idealismo lleva a Gadamer a solidarizarse con él como por obra de un *efecto no querido*: es cierto que la expectativa de que el contenido significativo que nos interpela desde un discurso cualquiera (puede ser el de una pieza artística; pero también el de una *realidad histórica - presente cultural, experiencia ética, institución jurídica*, etc.-) pueda alcanzarse *conceptualmente* ha sobrevolado muy peligrosamente las investigaciones en torno al fenómeno de la comprensión histórica. Ahora bien, conviene distinguir entre lo que supone defenderse de este peligro y lo que implica defenderse de Hegel: es hasta cierto punto exacto que el idealismo de Hegel “exige” a la representación *simbólica* que realiza el mundo *histórico-objetivo* alguna dependencia determinada de cosas previamente dadas (a saber, el *pensamiento*, concretizado en el *concepto* y cuya expresión totalmente desenvuelta es la *Idea*, es el fondo dialécticamente vivificador y ontológicamente nutriente de las *cosas*, y, en esa medida, éstas son “dependientes” de aquél, cuya naturaleza previa es la misma que detenta una semilla frente a un fruto). No obstante, la esencia de lo simbólico, tal y como lo hemos venido caracterizando hasta ahora, no consiste en estar referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado²⁹, y de esta convicción participa plenamente la filosofía especulativa de Hegel. Es verdad que él fue un filósofo cuyas ideas son sortilegios contra la irracionalidad histórica y el eclecticismo de la *doxa*, y que retó al lector-filósofo a integrar racionalmente y contener entre las fronteras de su conocimiento la fuerza ingente de la *Providencia* (incluidos los desconcertantes modos de sus *astucias*): bajo este aspecto, hay efectivamente un sentido que alcanzar *intelectualmente* (lo demás es misticismo “a la moda”, viene a decirnos en la *Fenomenología*). Pero no en menor grado interesó a Hegel discriminar el pensamiento propiamente *especulativo* de aquel otro que denominara sencillamente *razonador* y distinguir con ánimo hipercrítico entre el *conocimiento conceptual* y el *entendimiento formal*. Los capítulos III y IV del prólogo a la *Fenomenología* están dedicados exclusivamente a matizar estas distinciones. Sin entrar en los detalles, destacamos una sola preocupación común a todos los argumentos que allí esgrime: hay que arbitrar el modo de construir un conocimiento que no sea externo a la *cosa*, que no derive ciegamente de la aplicación de un *esquema universal* ni se imponga a la *realidad* como un manto formal y vacío (de aquí su célebre crítica a Schelling) de tal manera que *lo* que *la cosa* nos tenga

28 Gadamer Hans-Georg (1998): *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, p. 86.

29 Ibidem., p. 95.

que decir se impute a ésta desde fuera de sí. La *Fenomenología del espíritu* es la novela de la *Sustancia-Sujeto* que quiere desembarazarse de su condición de base inmóvil de enlace entre contenidos que le advinieran como accidentes.

Pues bien, un extracto de algunas de las principales tesis defendidas por Gadamer en *La actualidad de lo bello* puede ayudar a entender la compatibilidad del idealismo hegeliano con la interpretación hermenéutica de lo simbólico (concebida precisamente por el autor para conjurar el idealismo), o, dicho con otras palabras, puede ayudar a comprender por qué el *símbolo* (la *naturaleza simbólica* de la *realidad histórica*) es el más claro y contrastado ejemplo de relación *especulativa* entre el *concepto* y el *ser* según la dialéctica de Hegel: atendiendo a la cualificación representativo-simbólica de la historia se demuestra qué es propiamente *especulación* en Hegel.

Lo simbólico del arte, descansa sobre un insoluble juego de contrarios, de mostración y ocultación (recuérdense a este respecto las conclusiones que extrajimos de *L'Infinito* de Leopardi y su afinidad con el pensamiento de Hegel). En su *insustituibilidad*, la obra de arte no es un mero portador de sentido, como si ese sentido pudiera haberse cargado igualmente sobre otros portadores³⁰.

Sin embargo, la pretensión de insustituibilidad de la obra (pongamos también por caso la *obra humana* por excelencia: la existencia histórica) no es definidora ni exclusiva de una hermenéutica anti-idealista: en sus *Lecciones de introducción a la historia de la filosofía* Hegel insiste una y otra vez en que el hombre contemporáneo no puede inquirir las claves de los problemas que le preocupan sumergiéndose en tiempos *muertos* o en la historia remota, pues las polémicas a que éstos dieron lugar ya no son las suyas. Cada *presente* es insustituible: ¿qué otra filosofía impediría cargar sobre los hombros de otros portadores el sentido propio de cada *obra* histórica con mayor severidad que la dialéctica de Hegel? Esta filosofía quedaría bloqueada y sus objetivos inermes si se postulara la naturaleza reversible del *tiempo* y la permutabilidad de sus *edades*.

Lo simbólico no sólo remite al significado sino que lo hace estar presente: representa el significado (...) representación no quiere decir que algo esté ahí en lugar de otra cosa, de un modo impropio e indirecto, como si de un sucedáneo se tratase. Antes bien, lo representado está ello mismo ahí y tal como puede estarlo ahí en absoluto. (...) en la obra de arte no sólo se remite a algo, sino que en ella está propiamente aquello a lo que se remite. Con otras palabras: la obra de arte significa un crecimiento en el ser³¹.

La significatividad de la historia radica para Hegel en que en ella tiene lugar una suerte de paradójica remisión que, simultáneamente, materializa en sí misma, e incluso garantiza, el significado al que remite: sin esa particularización este significado sería conceptualmente inextricable. Y esto, traducido en términos históricos, supondría su inexistencia. Este es un punto de partida posible para el acercamiento de Gadamer a Hegel. La cortés prevención manifestada por el primero ante el segundo en *La actualidad de lo bello* se torna

30 Ibidem, p. 87.

31 Ibidem, pp. 90-91.

monumental articulación en *Verdad y método*³². Un tema cautiva más que ningún otro al integrar críticamente todos los desarrollos en que nos hemos detenido hasta este punto: la construcción de la *conciencia de la historia efectual*.

III. HANS-GEORG GADAMER: UNA HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA EN DIÁLOGO CON HEGEL

La herencia que legara Hegel a la historia del pensamiento necesariamente habría de ser administrada por muy distintos albaceas filosóficos: aquél que se la transmitió a Gadamer fue Martin Heidegger³³. Hegel coronó la modernidad filosófica al dotar no sólo de un sentido omniabarcador y pretensiones de universalidad a la máxima que Leibniz empezara a gestar en la segunda mitad del XVII: *el conocimiento se desliza al interior del objeto conocido*, sino al convertir esta máxima en principio general de la vida del espíritu y, de este modo, hacer de ella una *verdad* cuya esencia consiste en reflejarse en la historia del hombre. Gadamer traducirá *Conocimiento* por *Comprensión* y remitirá los problemas derivados de su estudio al marco *trascendental* en que Heidegger había planteado el asunto: efectivamente, el autor de *Ser y Tiempo* había realizado una interpretación *trascendental* del fenómeno de la comprensión con lo que el problema de la hermenéutica adquirió una dimensión nueva, es decir, ganó *un rasgo universal*, como reconoce Gadamer³⁴. Bajo la perspectiva *trascendental* de la interpretación heideggeriana de la *comprensión*, la pertenencia del intérprete a su objeto encuentra una legitimación de la que fueron incapaces las reflexiones surgidas de las escuelas históricas del XIX. La estructura general de la comprensión deviene en *pre-estructura*: la estructura del *estar-ahí* humano consiste, por lo que respecta a la realización de su propio ser, en **comprender**. Y esta estructura general de la comprensión alcanza su concreción en esa modalidad fundamental de la hermenéutica que se conoce bajo el nombre de *conciencia histórica*.

Pues bien, Hegel “observa” todos estos desarrollos como si fueran esfuerzos atemperadores de sus logros, tal como se rebajan los alcoholes demasiado puros: Gadamer reubica la convicción hegeliana de que *el saber se desliza al interior de sus objetos*, emanci-

32 *No he de añadir que yo, en mi propio intento de “Verdad y método” he procedido de forma semejante (y unilateral) -con Hegel- (...) a quien he dedicado continuados estudios y cuyo desafío acepto, en lo positivo como en lo negativo, dondequiera que puedo.* Cfr. Gadamer, Hans-Georg (1987): *Das Erbe Hegels*, en: *Gesammelte Werke, Band 4, Neuere Philosophie – 2. Probleme-Gestalten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 463-483. De todos modos, es más estimulante acercarse a Hegel desde *Verdad y método* que desde los múltiples ensayos en que Gadamer aborda directamente el pensamiento del autor de la *Fenomenología*, por ejemplo los incluidos en: Gadamer, Hans-Georg (1987): *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie 1- Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). No obstante, en el artículo titulado *Die Verkehrte Welt* (1966), Gadamer desarrolla una hipótesis fundamental para comprender la naturaleza de la deuda contraída por el pensador de Marburgo con Hegel y que aquél habría de pagar en *Verdad y método*: el *mundo real* consiste precisamente en *subsistir siendo constantemente otro* (repárese en la importancia de esta tesis para la elaboración gadameriana del tema de la “tradición”). La constancia ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, *la verdad de lo que desaparece* (esta es la tesis del “mundo invertido”). En este texto deja bien claro además que *la apariencia es, en Hegel, una totalidad del aparecer*, no la mera exteriorización de una fuerza: *la apariencia es más bien la totalidad de la realidad*. Cfr. La versión castellana: Gadamer, Hans-Georg (1988): *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, pp. 56-57.

33 Cfr. Gadamer, Hans-Georg (1971): *Hegel und Heidegger*, en: *Gesammelte Werke, Band 3, Neuere Philosophie 1- Hegel-Husserl-Heidegger*, supra, pp. 87-101.

34 Cfr. VM, pp. 329-330.

pándola del impulso totalizador de la *Idea* y sustituyendo el *proyecto de infinitud* que es la razón de ser de ésta por la *finitud radical* que subyace a la experiencia hermenéutica. La hermenéutica de Gadamer es una “filosofía sin *Fin*” que diseña la construcción histórica del conocimiento sin necesidad de “rehenes”: le sobran incluso aquellos que podrían desempeñar un papel positivo (como ocurre en Hegel, por ejemplo, con las experiencias de la conciencia cuya *finitud*, *limitación* y *unilateralidad* son “redimidas” una vez *sabidas* como *diferencias* necesarias de la esencia del *Espíritu* en el camino de su auto-conocimiento *Total*; “redención” que, de todos modos, no ahorra a la conciencia el *dolor*, eminente y real, provocado por la frustración de sus expectativas -traducción trágica de la *Aufhebung*: *aprender del padecer*.. y asunción filosófica de las palabras de Pedro a la mujer de Ananías: *Mira los pies de aquellos que te llevarán, están ya ante la puerta*..., es decir, mira la verdad por la cual la tuya será reemplazada-).

El punto de partida de la asimilación de la influencia hegeliana sobre su propia hermenéutica lo localiza Gadamer en esta verdad decisiva: *la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual*. Pues Hegel había elevado la filosofía a forma más alta del espíritu absoluto, en ella se consumaba el *saber* como mediación superior entre los lados *conceptual* y *real* de la vida del espíritu.

De este modo para Hegel es la filosofía, esto es, la autopenetración histórica del espíritu, la que puede dominar la tarea hermenéutica. Su posición representa el extremo opuesto del autoolvido de la conciencia histórica. En ella el comportamiento histórico de la imaginación se transforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado³⁵.

Gadamer da la razón a Hegel cuando éste se niega a pensar tal reflexión como un tipo de relación externa y posterior al “pasado”, pues aún cuando se recurriese a la dimensión “rememorativa” de la filosofía hegeliana para defender tal idea (efectivamente, para Hegel la realidad humana histórica es *rememoración* del espíritu que en ella está *fuera de sí*) habría de dar cuenta simultáneamente del sentido etimológico de que se aprovecha el autor de la *Fenomenología* al emplear el término *Rememoración* (*Erinnerung*: *interiorización, introspección*...de modo que la vida es el tránsito del espíritu desde su posición *fuera de sí* hasta su estado *cabe sí*). Gadamer, al sostener que *la razón histórica no equivale a la capacidad de “suspender” el propio pasado histórico en la presencia absoluta del saber*³⁶, está realmente interpretando a Hegel. Aprenderá a partir suyo que el *presente* es una “auto-penetración” del pasado, un crecimiento en el ser de éste o una posibilidad de que él da de sí y que le pertenece ónticamente; y no sólo esto, su hermenéutica es un proyecto de apertura del límite último y absoluto que, en Hegel, representaba para la *historia* la presencia del *saber filosófico*. Pero Gadamer sabía que el deslinde hegeliano de la “provincia de la historia” no se realizó del mismo modo como se parcela un territorio, es decir, marcando claramente

35 VM, p. 222.

36 Gadamer, Hans-Georg: “Los límites de la razón histórica”, en: Gadamer, Hans-Georg (1998): *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, p. 121.

sus términos: la “provincia de la historia” se extiende en Hegel allende sus propios límites³⁷ y sobre-vive (*transfigurada*, es decir, reconciliada críticamente con su fondo *conceptual* trágicamente vivificador) haciéndose valer en presencia del *saber absoluto*. Éste, por su parte, no es un liquidador sobrenatural o un disolvente suprahistórico sino una modulación filosófica del *tiempo*, ella misma temporalizada³⁸, nacida en el *interior* de un *nuevo* diseño de humanidad. Gadamer es especialmente sensible a una lectura así de la *Fenomenología*: no vale con postular la existencia de una conciencia histórica; hay que advertir –y arrostrar el hecho en toda su consecuencia- que esa misma conciencia experimenta *ella misma* un traslado permanente de corriente.

Los efectos de este *traslado* se hacen especialmente sensibles en aquel momento de la comprensión que Gadamer denomina *anticipo de la compleción*. Con él quiere significar que la forma como encaramos el pasado arranca de un presupuesto según el cual *sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada*³⁹. Ahora bien, el movimiento de la comprensión no presupone sólo una unidad de sentido inmanente y verificable que lo oriente sino que está constantemente guiado por *expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido* de aquello que se desea comprender. El modo como opera el movimiento de la comprensión descrito por Gadamer se explicita en diálogo con la noción hegeliana de *experiencia*⁴⁰: si el prejuicio de la compleción no implica únicamente que un texto deba expresar su opinión plenamente sino que además ha de trascenderse en tanto opinión para asegurarse una relación verificable con la *verdad completa*, tampoco para Hegel el movimiento de la conciencia supone sólo *poner* algo como verdadero sino también reconocer la diferencia que media entre esa *posición* y la *verdad completa* (es decir, la *Idea*, a cuya luz lo puesto como *en sí* -como verdad- se revela tan sólo como *para otro* -como opinión-). Dicho reconocimiento será solidario de un proceso de auto-transcendencia efectuado en el interior de la cosa misma, cuya esencia consiste propiamente en *revolucionarse*. La verdad se escapa continuamente de las manos a la conciencia

37 Creo que refuerza esta interpretación la idea de *Historia universal* en que desemboca y culmina la *Filosofía del derecho* de Hegel. En la *historia universal* el elemento en que existe el espíritu universal es la *realidad espiritual en toda su extensión de su interioridad y de su exterioridad* (mientras que en el arte este elemento era la *intuición y la imagen*, en la religión el *sentimiento y la representación* y en la filosofía el *pensamiento puro y libre*). La *historia universal* es un tribunal (de lo particular, de la sociedad civil, de los espíritus de los pueblos, de los Estados y sus guerras...); pero no se trata del mero tribunal de su poderío, es decir, la *abstracta e irracional necesidad de un destino ciego (para los juzgados)*, sino que, puesto que este destino es en y por sí *razón*, y su ser por sí en el espíritu es *saber*, ella es el *desarrollo necesario, a partir del solo concepto de su libertad, de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la realización del espíritu universal*. Por otra parte, la historia del espíritu es su *acción*, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose. Cfr. Hegel, G.W.F (1999): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, p. 490. (Parágrafos 341-343).

38 (...) El “saber absoluto” no parece que sea para Hegel solamente la edificación de una lógica especulativa, un nuevo sistema filosófico que se añada a los anteriores y los complete, sino la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo. La Humanidad ha tomado consciencia de sí misma, se ha hecho capaz de arrostrar y engendrar su propio destino. Esa idea -que en algunos románticos se ha expresado por mediación de una nueva religión- es, en el fondo, común a los pensadores de la *Aufklärung* y a los poetas románticos. Son palabras de Hyppolite, Jean: Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel, supra, p. 539.

39 Gadamer, Hans-Georg (1998): “Sobre el círculo de la comprensión”, en: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, p. 67.

40 Cfr. VM, p. 429 y ss.

que hace la experiencia del conocimiento. Esto es tanto más doloroso en la medida en que, en el idealismo, aquella verdad que se escapa a la conciencia es una verdad no *dada* sino *suya*. El sentimiento de pertenencia que es posible a esta conciencia indigente está revestido de rasgos mezclados. Gadamer ha sido, de entre los intérpretes de la filosofía de Hegel, quien mejor ha sabido especificar estos rasgos.

La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa “cosa” al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica; (...) El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el **inter** entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese **inter** está el verdadero lugar de la hermenéutica⁴¹.

En Gadamer se mantiene, por tanto, la disposición revalorizadora de la finitud de la conciencia al asumir con un tono positivo la limitación que le es consustancial: si no existe una coincidencia obvia entre la *conciencia* y su *objeto* se tratará de ver qué tipo de conocimiento podrá montarse sobre esa falta de concierto (que, por otra parte, no es total, pues hay una *familiaridad* entre ambos que la *comprensión* deberá explotar). Así, sin necesidad de pagar el peaje idealista por la vindicación de la finitud, Gadamer puede desvelarnos la potencia creadora que reside en la concienciación de los límites que nos constituyen como sujetos que comprenden. Los límites subyacentes al movimiento de la comprensión, y que son su condición fundamental de posibilidad, los denominará Gadamer *Prejuicios*. No se trata de dejarlos operar sordamente a nuestras espaldas, ni mucho menos de apartarlos escrupulosamente como si fueran rémoras o *desenfoques* de la comprensión, sino de suscitarlos al amor de la continuidad de la memoria y del encuentro con la tradición: *pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad*. Así como el yermo cerro que privaba de tanta parte del último horizonte al protagonista de *L Infinito* incitaba a la fantasía a imaginar la vastedad del espacio, así el *prejuicio* hace emerger la verdadera comprensión. En cualquier caso, esta virtud sólo podrá manifestarla tras ser sometido a criba y selección crítica mediante las que se cuestionará su naturaleza comprobándose si se ordena de forma específica o no al movimiento de la comprensión. Y no hay mejor criba de los *prejuicios* que hacer uso de ellos.

El uso del *prejuicio* revelará a éste en su *alteridad* ante la misma conciencia respecto de la cual es condición fundamental y subyacente. Pero este auto-conocimiento crítico le es posible a la conciencia histórica precisamente por experimentar el *traslado de corriente* de que habláramos. Con otras palabras, por ser ella misma histórica. Efectivamente, el sentido de una *obra* cualquiera se va *decantando* en un proceso interminable. Es la *distancia temporal* que media entre la conciencia histórica y su objeto la que permite la decantación del sentido de éste. Se trata de una distancia que está permanentemente dando de sí, ampliando

sus caras y ensanchándose como provincia del conocimiento... Es un horizonte móvil que, a la vez que provoca esa ambigua sensación de *familiaridad* y *extrañeza* en la conciencia que sale al encuentro de la tradición, reviste a la distancia temporal de un carácter productivo para el movimiento de la comprensión. Pues bien, si algún pensamiento llevó al extremo absoluto el lado productivo de la *distancia temporal* que media entre el *saber* y sus *objetos* ése fue el idealismo de Hegel: el presente más cercano es juez y parte del crecimiento orgánico de la verdad operado al través de las edades del tiempo, a cuyas *distancias* respecto del *presente* se las reconoce una productividad decisiva en la formación de éste.

Podría decirse que Gadamer se encuentra con Hegel allí donde realiza una sustancial corrección a su perspectiva. Propiamente hablando, advierte Gadamer, la hermenéutica no reconoce *objetos* del *saber*. La *conciencia histórica* trabaja no sobre realidades históricas que hicieran las veces de *objetos* de su atención sino en el marco de una *relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica*. Gadamer denomina a este marco “historia efectual”. El carácter *efectual* le nace así a la historia en la medida en que su *realidad* no puede ser pensada con independencia y anterioridad a su relación con el fenómeno histórico de la comprensión. A la luz de la trabazón ontológica *realidad de la historia/realidad de la comprensión histórica* puede entenderse por qué la hermenéutica de Gadamer insiste una y otra vez en que la comprensión es una forma de *efecto* –y en que aquélla se sabe a sí misma *efectual*-. La consecuencia inmediata de esta tesis es que no se pueden iluminar completamente las edades del tiempo ni será posible realizar una reflexión total sobre la historia. Es fácil comprender las razones que llevan a Gadamer a rechazar la aplicación histórica de la dialéctica hegeliana de la experiencia: la *conciencia hermenéutica* gadameriana no puede amparar una *dialéctica de la experiencia* que haya de desembocar en la superación de toda experiencia, es decir, el pensador de Marburgo no puede proponer una interpretación de la historia concebida a la sombra de la autoconciencia absoluta de la reflexión filosófica. Aquí los términos *saber* y *reflexión* se traducen por *conciencia de la historia efectual*: su misma historicidad implica no agotarse nunca en el *saberse*, estar “arrojada” a un *saberse* sin remedio e inacabable, no por defecto de la reflexión de que es capaz sino en virtud de la propia condición histórica de su intérprete. En este punto, en que la influencia de Hegel parecería amortiguada bajo el peso de las consecuencias de la inacababilidad de la tarea hermenéutica, Gadamer admite, en cambio, la trascendencia de los planteamientos hegelianos a la hora de delimitar su propio proyecto:

Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel “sustancia”, porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina⁴².

Si el concepto de *sustancia* se determina en la filosofía especulativa hegeliana como *sujeto* (es decir, como resultado *total* de las mediaciones reales del *concepto*) en Gadamer se interpretará como *horizonte*. El compromiso ontológico que adquiere la hermenéutica podría parecer así mucho menor; pero en modo alguno puede ser ontológicamente irrelevante decir que *el mundo existe como horizonte*⁴³ y evocar la experiencia viva común a todos: dirigimos la mirada al infinito de la lejanía, y éste retrocede un paso a cada paso que damos. El *horizonte* es la única *sustancialidad* reconocida por la hermenéutica: la *sustancia* ha devenido en *situación o punto de mira* allende los cuales nada se le alcanza a la conciencia hermenéutica. Si en Hegel la *sustancia* se determina como *sujeto* en tanto producto del movimiento total de la comprensión, en Gadamer la *subjetividad* se determina en un *horizonte* que ya es una forma de *pre-comprensión* (el “kilómetro cero” del movimiento de la comprensión).

Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido. En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. **Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”**⁴⁴.

Fijémonos en el poso hegeliano de la terminología empleada por Gadamer (“*Horizontes para sí*”): hay una tensión entre *tradición* y *presente* que hay que procurar no desactivar mediante una asimilación ingenua. La *conciencia de la historia efectual* es consciente de su alteridad constitutiva y por eso distingue entre el *horizonte de la tradición* y aquél que le es propio; pero al mismo tiempo sabe que el *horizonte de su presente* se ha forjado al amparo de la continuidad de la memoria, como superpuesto sobre una tradición que en él pervive. Por eso se muestra dispuesta a integrar en un horizonte histórico fusionado la diferencia que primeramente había establecido: en la unidad de este horizonte la *conciencia de la historia efectual* se ha tenido que medir consigo misma. La sombra absoluta del frondoso árbol de la historia no es que haya adelgazado su perímetro, más bien no tiene sobre qué arrojarse. Pero al crecimiento del árbol no se le ve fin.

Este repaso, aunque insuficiente, a los principios de la hermenéutica de la historia en Gadamer (*conciencia histórica- experiencia- prejuicio- tradición- distancia temporal- historia efectual- fusión de horizontes*) no podría sostenerse sin hacer mención expresa del papel que en ella desempeña el lenguaje. El primer paso en el camino de descenso hasta la profundidad lingüística de la conciencia hermenéutica lo da Gadamer al elegir el medio de

43 Gadamer, Hans-Georg (1998): “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, p. 122.

44 VM, pp. 376-377.

describir qué clase de conciencia es la *conciencia de la historia efectual*: realiza esta descripción mediante el expediente de introducir una *lógica de pregunta y respuesta* a la base de toda experiencia hermenéutica. En el interior de esta lógica el *horizonte de la comprensión* se hace *horizonte del preguntar*, revelando de este modo el carácter constitutivo del significado de la *pregunta* para la orientación del movimiento de la comprensión: la relación *tradición/presente* en que consiste el fenómeno de interpretación histórica se manifiesta bajo la modalidad de la *conversación*. Esta modalidad demuestra la profundidad lingüística de la *conciencia de la historia efectual*. Efectivamente, si el *horizonte de la comprensión* se ha tornado *horizonte del preguntar*, esto implica que hay una respuesta que *late* en aquello que se desea comprender (la *pregunta* fecunda la *tradición* mientras que ésta hace productiva la pregunta lanzada desde el *horizonte del presente*). Esta *latencia* supone que el que plantea la pregunta es alcanzado por la tradición a la que inquiere, articulándose de un modo conversacional la verdad que es posible a la conciencia histórica.

Pues bien, la *fusión de horizontes* es la forma como se realiza la conversación: sólo si se entiende la primacía hermenéutica de la pregunta en el movimiento de la comprensión puede destacarse suficientemente que la *fusión de horizontes* no es únicamente el *modus operandi* de la comprensión histórica sino que, en realidad, estamos ante el *rendimiento genuino del lenguaje*.

Pero Gadamer arriesga todavía más en su compromiso filosófico con el lenguaje: no es bastante descubrir una dialéctica conversacional en los cimientos de la experiencia hermenéutica, hace falta además revelar la *lingüisticidad* subyacente a esa misma dialéctica (lingüisticidad que será también la posibilitadora de los efectos nacidos de la conversación). La guía que encamina a Gadamer hacia el interior de este nuevo territorio puede resumirse por medio de la tesis siguiente: *el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*. La conocida ecuación hermenéutica según la cual *comprender es interpretar* ha de resolverse en el medio de un lenguaje que igual pretende dejar hablar al objeto que es el lenguaje propio del intérprete. Así es, la lingüisticidad se manifiesta en Gadamer tanto en cuanto determinación del objeto hermenéutico (es decir, la *tradición* es de naturaleza eminentemente lingüística, *textual*) como en cuanto determinación de la realidad hermenéutica (esto es, la comprensión histórica consiste en *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos*, transformación que en modo alguno sería viable en caso de que la lingüisticidad que determina el movimiento de la comprensión no se situara a la altura de la razón misma).

La *lingüisticidad* se pone a la misma altura que la *racionalidad* y aún precede y funda a ésta, no otra cosa significa que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Gadamer no hubiera arribado a esta intuición radical y definidora de su esfuerzo hermenéutico de no haber mediado un intenso diálogo con Hegel. Así se expresa también en *Verdad y Método*: el análisis del aspecto universal de la hermenéutica está introducido por un intenso debate con la dialéctica hegeliana⁴⁵. Seduce a Gadamer el anclaje fenomenológico de esta última: *li-*

45 Cfr. VM, pp. 555-566. En estas páginas Gadamer expone por qué la dialéctica metafísica de Hegel no es compatible con la dialéctica hermenéutica, aún cuando se guía por el espíritu especulativo del lenguaje. Es decir, aún cuando Hegel ha sustituido la dogmática de las ideas que enuncian meras atribuciones formales y externas de propiedades a cosas por un nuevo tipo de relación *refleja* en la que *lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado*. Gadamer aplicará esta idea a la relación entre *lenguaje y tradición* y afirmará que toda *interpretación* es *especulativa* en su realización.

mitarse a dejar hacer a las cosas mismas; pero, al tiempo, le atrae el reto, en el que se advierte la impronta hegeliana, de conciliar la fenomenología con el “esfuerzo conceptual”. Un esfuerzo que consiste muchas veces en “ser negativo para sí mismo”, en aceptar la auto-cancelación de las propias expectativas y mostrar una disposición permanente hacia la re-orientación crítica de los prejuicios en virtud de una *escucha* que haya sabido hacer valer lo que nos tiene que decir el *texto*... reconocer, en fin, en las experiencias negativas la exigencia dolorosa pero enriquecedora de la corrección y huir de las celebraciones autocomplacientes en que desembocan aquellas otras experiencias “positivas” cuyo “éxito” no es más que un funesto enrase de la opinión con la experiencia.

El carácter fundamental del papel desempeñado por la *dialéctica lingüística* en la determinación de la *conciencia histórica* no es mero producto de la constatación de que la parcialidad consustancial a cada interpretación puede ser compensada por la aparición de otra interpretación nueva que complementa a la anterior conforme a un impulso lingüístico inagotable sino que encuentra su explicación en el hecho de que toda interpretación acontece en el seno de un lenguaje que, a la manera de un *axis mundi*, permite que comparezca el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. De este modo, la palabra *interpretativa* hará resonar la totalidad de la lengua a que pertenece (también en el *fuera de campo* de las palabras, en lo no pronunciado, comparece esa totalidad bajo la forma de respuesta y alusión).

La dialéctica hermenéutica se establece así, en su estratificación lingüística más profunda, como dialéctica entre la *finitud* de la palabra *comprendiva* (interpretadora) y la *infinitud* de la *acepción del mundo* que la subyace y a cuya esencia conviene desplegarse (es decir, requiere de la interpretación para realizarse como tal). En otros términos, la hermenéutica retiene dos momentos ontológicamente cómplices: trae a una representación lingüística finita la infinitud de un sentido y descubre que esta infinitud se compadece esencialmente con el movimiento de la comprensión.

Si un objeto puede afirmarse que tiene la “Fenomenología del espíritu”-dice Eugenio Trías-, no es el trabajo ni el deseo ni la lucha sino el lenguaje, es decir, el espíritu bajo envoltura carnal, el espíritu existente y presente⁴⁶. Efectivamente, el lenguaje es para Hegel el *Dios encarnado*, la potencia en que el espíritu hace la experiencia de su conciliación. La *Fenomenología* es, desde este punto de vista, la novela de la constitución de la relación sujeto/objeto bajo el signo del lenguaje, al erigirse finalmente éste como centro del reconocimiento de las autoconciencias más allá de los desgarramientos de las “luchas a muerte” individuales y colectivas (*señoríos y guerras*).

Por debajo de todas las distancias que Gadamer marca entre la dialéctica metafísica de Hegel y su dialéctica hermenéutica sigue fluyendo, sin merma en el caudal, la genial intuición hegeliana al respecto de la esencia del lenguaje: él es la *autoconciencia que es para otros* (*das für andre seiende Selbstbewusstsein*)⁴⁷. Toda la profundidad *especulativa* del pensamiento de Hegel está resumida en su aprehensión de la naturaleza del lenguaje. Si, por su parte, la hermenéutica es *especulación* -condición que reclama para sí- y lo es con un

46 Trías, Eugenio: supra, p. 222. Cfr. El capítulo *Del lenguaje*, pp. 214-23.

47 *FdE*, p. 380.

significado ontológico universal, no será en último lugar debido a la deuda que contrajo con Hegel. A partir de éste se comprende, mejor que desde ningún otro pensamiento, que la *realidad de la comprensión histórica* sólo es tal en virtud de lo que con ella accede al lenguaje; pero también que, en dirección inversa, lo que accede al lenguaje no es una *realidad histórica* dada con anterioridad e independencia de él, sino que en la palabra *finita* recibe su propia determinación.

El trabajo y la postmodernidad

Un análisis desde la Sociología del Trabajo de la asociación entre las transformaciones en la organización del trabajo y la atmósfera cultural de la posmodernidad latinoamericana

Work and Post-Modernity:

An Analysis from a Work Sociology Perspective of the Association between the Transformations in Work Organization and the Cultural Atmosphere of Post-Modern Latin America

Patricia A. COLLADO

Maestranda de FLACSO. Becaria de formación de postgrado del CONICET/Argentina

RESUMEN

El presente artículo intenta evidenciar cuáles son las características de la posmodernidad en el seno mismo del proceso de trabajo, desde una reflexión para América Latina. Por lo mismo se propone una mirada de lo posmoderno no como contexto sino como características imbricadas en las nuevas formas de organización laboral, las que al mismo tiempo proveerán a la atmósfera cultural latinoamericana de un nuevo sustrato material.

Palabras clave: Trabajo, postmodernidad, América Latina, sociología.

ABSTRACT

This paper attempts to determine what the characteristics of post-modernity, found within the work process, are, based on reflections on Latin America. In order to do this we look at post-modernity not as a context in and of itself, but as characteristics superimposed on these new forms of labor organization, which at the same time provide a Latin American cultural atmosphere of a new material substrata.

Key words: Work, post-modernity, Latin America, sociology.

INTRODUCCIÓN

Si hay un piso común entre la posmodernidad y las nuevas formas de organización del trabajo es su aparente transparencia; las descripciones de ambos escenarios nos hacen sentir inmersos en una suerte de tecno-paraiso, que amalgama la fuerza irresistible de la imagen de los productos, los procesos y la gestión, con las tecnologías de información; para llegar a la compleja automatización de las empresas de punta, sin espacio, sin tiempo y sin “sujeto”.

En este complejo campo de transformaciones laborales se enlazan el rechazo por el sujeto social / colectivo (el asalariado, el proletariado, el “trabajador”) y la razón instrumental (la organización científica del trabajo -OCT, con su imposición de gestos rutinarios monótonos, especializados, parciales) con el ocaso de los grandes relatos, en especial el del progreso y desarrollo económico, unido al pleno empleo de los factores productivos (especialmente de la fuerza de trabajo).

Aquí es donde la atmósfera de la posmodernidad latinoamericana se hace funcional a las nuevas formas de organización del trabajo. La dominancia del pastiche cultural puede ser observada en términos de empleo en los perfiles requeridos para el reclutamiento de la fuerza de trabajo: polivalencia, flexibilidad, rotación, adecuación, cambio, aceptación e involucramiento de la mano de obra.

En este sentido y para América Latina, no se puede apreciar al “nuevo modelo flexible” aplicado en todos sus rasgos; el “nuevo modelo” en nuestra región, se conforma a partir de la implementación alterna de un conjunto de rasgos novedosos unidos a otros pertenecientes a tipos anteriores (tayloristas-fordistas). De allí la expectativa, de algunos investigadores, de encontrarnos frente a una etapa de transición donde se superponen estilos productivos, que adoptan características diferenciales según la formación socio económica que se trate, a la espera que se cristalice o consolide el modelo de orden superior. Esto llevado a sus últimas consecuencias terminaría por establecer un desarrollo unilineal, nuevamente para América Latina, la que siguiendo el sendero de los países desarrollados, terminaría por implementar el modelo en su completitud; el que al no verificarse necesita una denominación teórica que de cuenta de la escasa maduración de este proceso o su transitoriedad.

A este respecto es clarificadora la lectura y análisis sobre modelos productivos que realiza E. de la Garza para quien: “Hay otros tres recursos utilizados en esas teorías para sostenerlas, a pesar de la aparición de muchos casos que las falsean. La utilización de sufijos (pre, proto, sub, neo, seudo) que denominan generalmente un periodo de transición o escasa maduración, algo semejante al antiguo concepto de subdesarrollo; el concepto de equivalentes funcionales y el de hibridación”¹. Según este autor es más acertado hablar de configuración productiva, que según las necesidades de desarrollo de capital y de la formación socio – económica de la que se trate, conjuga diferentes elementos, conjuntos de características o formas productivas de distintos tipos.

1 De la Garza, E (1999): *Epistemología de las Teorías sobre Modelos de Producción*, CLACSO. A propósito de la discusión sobre las características de las formas productivas en la región, el autor propone la categoría de “configuración” como arreglo de características que se extraen de la misma realidad, es decir como resultado más que a priori sometido a verificación, donde hay que considerar el nivel de complejidad a tener en cuenta.

Partiendo de esto, es importante detenerse en los elementos que encontramos del posmodernismo en el mismo proceso innovador de organización del trabajo, donde se perfila un nuevo disciplinamiento (más allá de los lugares de encierro) a partir de la mutación de la organización laboral. En un doble sentido: al interior del ámbito de trabajo, adaptando la subjetividad del trabajador a los designios de la nueva empresa, interesada no sólo en la capacidad de “hacer”, de producir, sino modulando una forma de “ser” acorde a la imagen de la empresa la que, por otra parte, es aceptada, incorporada, por los trabajadores, debido a la segunda consecuencia planteada desde el contexto social: la aceptación de los condicionamientos actuales de precarización y vulnerabilidad, de cooperación e implicación del asalariado, por la presión ejercida en vistas a la cada vez más generalizada y extensiva carencia de puestos de trabajo.

Por lo que planteamos como hipótesis de relacionamiento entre posmodernidad y posfordismo el traslado de características de la producción flexible a nuestro ámbito regional lo que evidenciaría un nuevo sustrato material (la producción flexible) a la realidad cultural posmoderna, mirada desde latinoamérica.

En el intento de comprender los múltiples cambios en el escenario laboral en el presente período, se apela constantemente a transformaciones de un orden mayor, macroeconómicas, culturales, tecnológicas, ¿ideológicas? cuya sola invocación hacen a las actuales determinaciones del trabajo más inaprensibles, oscuras y finalmente inabordables o inobjetables.

El objeto de este trabajo es plantear la discusión sobre las transformaciones laborales en sentido inverso, tratando de encontrar elementos o señales que desde la esfera de la organización del trabajo sirvan a la comprensión de la atmósfera cultural de la posmodernidad latinoamericana.

EL “BOTÍN” DE LA CULTURA

*“Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria,
 marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan
 sobre los que también hoy yacen en tierra.
 Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín.
 Se le designa como bienes de cultura...”
 W. Benjamin*

Posmodernidad y posfordismo son conceptos implicados mutuamente, más allá de los que denota el prefijo post: “después de”. Ambos señalan el fin de un proceso de modernidad anclado en el desarrollo económico, enlazados por la idea de crecimiento y progreso, con una fuerte connotación de transformación del mundo.

Si, como señala M. Berman², la modernidad (como experiencia vital) y el modernismo (proceso económico político) se relacionan en la experiencia de la modernidad; la pos-

2 Berman, M. (1991): “Brindis por la Modernidad”, en: *El debate modernidad -posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires.

modernidad encuentra su asidero material en las innovaciones de acumulación y desenvolvimiento (desigual y combinado) del capitalismo tardío.

Más allá que la posmodernidad emergiera como crítica radical a la modernidad, a los relatos totalizantes y totalizadores, como deconstrucción de la cultura occidental y sus instituciones, presenciemos en el momento actual su funcionalidad a la mutación del capitalismo global y flexible cuyas expresiones culturales sirven como caja de herramientas para apuntalar, ya no la cultura del trabajo, de la sociedad salarial, sino la cultura del empleo flexible.

Lo que permite el empalme de ambas corrientes y realidades (posmodernidad-posfordismo), es el cambio en la experiencia vital del mundo del trabajo, el que se produce y generaliza a partir de la transformación en las reglas de juego sociales políticas y económicas. Desde la década de los noventa hemos sido espectadores de este cambio vertiginoso en las formas de organizar el proceso de trabajo y un cambio asociado en el empleo en América Latina. Estas formas, que ya se presentaban en germen desde décadas anteriores, se extendieron en la escena laboral de la mano de la Reforma del Estado o de la reforma de las legislaciones laborales³ y la apertura de las economías regionales a los imperativos de la globalización, por las cuales las empresas locales, frente a la competencia de empresas extranjeras o en la búsqueda de conquistar nuevos mercados o segmentos de mercado regionales (en proceso de contracción o franco deterioro), debían aumentar su rentabilidad incorporando tecnología y generando un cambio de envergadura en la gestión, adecuando, recorriendo y calificando a su plantel de trabajadores; para bajar, finalmente, los costos de contratación de la mano de obra. Por ende, los principales cambios fueron aquellos que apuntaban a dar cabida a la flexibilidad del trabajo, modificando la relación laboral (al interior de las empresas) y permitiendo la rotación entre diferentes empresas (flexibilización externa).

Las reformas en materia legislativa y normativa del trabajo, se manifestaron en el mercado de trabajo regional, donde “los recortes a la protección no se tradujeron en un mejor desempeño del empleo; si tuvieron algún efecto, éste fue precisamente el opuesto, a causa tanto de la expansión de los despidos como del avance del empleo temporario”⁴. El cambio formal aporta legitimidad al nuevo sustrato material del proceso laboral, constituido por las formas flexibles de organizar el trabajo, las que requieren de un importante recorte de las plantas de personal estable, la captación de mano de obra joven calificada y formada en el manejo de nuevas tecnologías duras y blandas, sin experiencia sindical y con contratos laborales “flexibles” y por lo tanto, con menores pretensiones salariales.

Como saldo de la crisis económica de la década de los '80, sumada a las exequias dictatoriales de extrangulamiento externo; la metamorfosis del incompleto Estado de Bienestar latinoamericano, fundamentalmente en sus aspectos keynesianos⁵ y la reformulación

3 Marshall, A (1997): “Protección del empleo en América Latina: Las reformas en los '90 y sus efectos en el Mercado de Trabajo”, en: E. Villanueva (Comp): *Empleo y Globalización. La nueva cuestión social en la Argentina*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires. p. 427 y subs. La hipótesis de la autora se refiere a los cambios efectuados en materia de legislación laboral en un estudio realizado a siete países (Argentina; Colombia; Ecuador; Perú; Brasil; Chile; Venezuela) y que impactaron en el deterioro del mercado de trabajo. Puede agregarse que tales cambios se generaron por la necesidad empresarial de responder a las nuevas pautas de competitividad (acumulación del capital).

4 Ibid., p. 455.

5 Sobre las diferencias entre Estado Benefactor Keynesiano ver Isuani, Aldo (1991): *Bismarck o Keynes. Quién es el culpable. Notas sobre la crisis de acumulación*, CIEPP, Miño/ Dávila, Buenos Aires.

de las legislaciones que servían como reaseguro al trabajador, se abrió un período de transformación del escenario laboral en el seno mismo del proceso de trabajo. Mientras que la década de los '90 fue atravesada por la discusión de los avatares sobre lo público y lo privado para permitir el ingreso del neoliberalismo que precisaba de la retracción del estado, en su rol regulador y como empresario y/o empleador, más allá y, sirviéndose de este telón de fondo, el proceso de trabajo mutaba hacia un modelo de vulnerabilidad flexible, ahora legitimada.

El nuevo “modelo” de organización de trabajo, responde a características específicas del desarrollo del capitalismo en la región, donde se combina el desmantelamiento de la industria nacional con la entrada de importantes empresas extranjeras y el crecimiento del sector servicios, fundamentalmente personales y domésticos, de carácter precario⁶, en el marco de desregulación y minimalización del Estado.

EL “DEBER SER” DEL MODELO

Qué características presentan y cómo son estas nuevas formas de producción flexible. El modelo de organización laboral parte de un objetivo central constituido por el discurso modernizador de reconversión de las empresas para hacerlas más competitivas. Para ello, estas deben modificar sus formas de organización en un contexto de achicamiento de los mercados o del consumo en general.

Con el eje de producir solo lo que demanda el mercado y hacerlo “justo a tiempo” se verifica un nuevo ordenamiento de la producción, adaptable a las necesidades de los compradores. Este puede sintetizarse en los siguientes puntos, según Julio César Neffa⁷: a) la producción es flexible en cuanto a cantidades y variedades de modelos; b) su organización interna es cooperativa y descentralizada, con el fin de reducir la burocracia y el trabajo indirecto; c) la guía del proceso es producir continuamente innovaciones que lo perfeccionen; d) al disminuir el trabajo indirecto y trasladarlo hacia la línea de producción, se asignan más tareas y responsabilidades a los productores directos; e) el trabajo de ensamblaje de la producción se lleva a cabo por equipos compuestos por trabajadores polivalentes que tiende a integrar producción con calidad; f) la organización y producción de la empresa se sirven del criterio de justo a tiempo interno para economizar tiempo de trabajo, g) las empresas estrechan relaciones simbióticas y de cooperación con las firmas subcontratistas; h) se procura establecer una ingeniería simultánea del proceso de trabajo cooperativo, continuo e integrado; i) los trabajadores deben prestar continua atención al cliente interno y externo de la empresa procurando su continua fidelidad a la marca de fábrica; j) las empresas deben dedicar un monto considerable de tiempo y recursos a la selección del personal y a la mejora permanente de información y calificación profesional de sus trabajadores; k) dentro de los equipos el trabajo es más confiable y eficaz que antes pero al mismo tiempo mucho más intenso y prolongado; l) desaparecen las divisiones rígidas entre puestos de trabajo.

6 Sobre los procesos de terciarización económica y su desarrollo desigual, ver Nochteff, H (2000): “¿Del Industrialismo al Postindustrialismo?: Las desigualdades entre economías”, en: *Realidad Económica*. n° 172, Mayo-Junio.

7 Neffa, J. C. (1999): “Crisis y emergencia de los nuevos modelos productivos”, en E. de la Garza (Comp.): *Los retos de los estudios teóricos del trabajo hacia el siglo XXI*, CLACSO. pp. 101-110.

El modelo flexible, en su versión original del Japón de posguerra, fue ideado como solución específica a la debacle económica; se asentó en un contexto de derrotas obreras, un incipiente mercado interno, crisis financiera y de acceso a materias primas y finalmente, escasez de mano de obra⁸. Todo ello hacía inaplicable un modelo productivo taylorista-fordista, sostenido por un mercado interno y mundial en expansión, donde la rentabilidad se basaba en el aumento progresivo de los niveles de producción, disposición de materias primas, tecnología y máquinas herramientas, como así también masiva disponibilidad de mano de obra. En definitiva, hacía inaplicable el gigantismo fabril de occidente y las economías de escala sustento de la competencia en el mercado mundial, en el anterior período.

De lo anterior se desprende porqué el cambio es organizacional más que tecnológico y también la aplicación del necesario enriquecimiento de tareas en cada puesto de trabajo: la importancia de obreros múltiples, multifacéticos, polifuncionales; la urgencia de la cooperación de los trabajadores con la “misión” de la empresa.

El obrero polifuncional debe necesariamente ser creativo y también necesariamente estar involucrado, implicado con los objetivos de la empresa.

Para hacer posible este tipo de producción “tensa”, de respuestas rápidas y eficaces a las señales del mercado es importante trascender los compartimentos estancos de los niveles jerárquicos de control gestados por el viejo modelo; es decir, es de vital importancia la comunicación horizontal, el achatamiento de la pirámide organizacional, el burocratismo en exceso. El control, el disciplinamiento se efectuará, ya no desde una vigilancia externa, sino interna: la vigilancia se traslada a los equipos de trabajo, cada obrero controlará a su grupo de pares, y en cada uno funcionará la autodisciplina, en forma de involucramiento obrero en una mayor productividad y mejora de calidad. Así, del grupo depende la producción, el control de calidad y el mantenimiento, y también, del grupo o equipo (de su productividad, de su rendimiento) dependerá la mejora salarial.

Los logros del toyotismo en Japón, se van a fundar en una contrapartida eficaz para su puesta en marcha: el empleo vitalicio y los altos salarios, unidos a la expectativa de un mercado interno de capacitación profesional (generado por la misma empresa) lo que aporta a la expectativa de crecimiento laboral basado en un piso doble de aprendizaje innovación – antigüedad experiencia.

Sin embargo el traslado de elementos de esta nueva formulación productiva a nuestra región, extrapola elementos desconectados, se sirve del vuelco neoliberal de las economías nacionales y finalmente realzan y dan un nuevo sustrato material a la realidad cultural posmoderna. Lo que colabora a cristalizar y profundizar la lógica fragmentaria de la posmodernidad latina.

LO “POSTMODERNO” EN EL PROCESO Y RELACIONES DE TRABAJO EN LA REGIÓN

Para poder remarcar las características que se presentan, desde nuestro punto de vista, como las más relevantes en la imbricación entre posmodernidad y posfordismo en Amé-

8 Para el desarrollo de este tema ver Benjamín Coriat (1992): *Pensar al Revés*. Siglo XXI, Buenos Aires.

rica Latina, se realiza a continuación una enumeración, que no intenta ser taxativa, sino que su objeto es señalar elementos que sirvan para verificar su articulación.

Primero, en cuanto al pastiche o imitación de elementos muertos o recontextualizados de los diferentes modelos de producción que conviven indiferentemente, siguiendo cada uno su propia lógica o combinándose en cócteles caóticos, que si bien intensifican el trabajo y lo hacen más rentable, generan contradicciones técnicas y socio culturales que los modelos típicos intentaban salvar o que en el momento histórico de su implementación en nuestra región permitieron el reaseguro de la reproducción de la fuerza de trabajo (intensificación del trabajo con la contrapartida de derechos laborales y seguridad social); así, lo que se extiende son formas de “japoneización de pacotilla”⁹, donde el modelo es en sí mismo la articulación desarticulada de características desconexas que producen el efecto socio-económico de desestructuración.

Segundo, esta convivencia de modelos, o más precisamente, la actual configuración productiva, conjuntamente con el impacto de las tecnologías de la comunicación y su desigual distribución en América Latina prefiguran diferentes conformaciones del espacio y tiempo.

Considerado históricamente, hasta hace poco tiempo, nuestras vidas estaban regidas por los ciclos de producción agrícolas; con el advenimiento de la revolución industrial fundamentalmente con la organización científica del trabajo pasamos a depender (generalizada, aunque no homogéneamente) de los ritmos de producción fabriles regidos por el reloj; las modernas sociedades capitalistas se desarrollaban gracias al control de los tiempos y movimientos de los cuerpos y a la complejización de su administración burocrática, conformando un tipo especial de sociedad disciplinar, dominada por el cronómetro y los espacios de encierro.

La nueva concepción flexible del tiempo en la producción, en el mercado de trabajo, se centra en la velocidad, la cual nos da una percepción de simultaneidad y de continuo proceso. Es decir, no podemos identificar el comienzo y el fin, como en la era del cronómetro, ya que el ciclo es perpetuo; la mixtura de configuraciones productivas hace convivir pasado, presente y futuridad, lo cual se vivencia como un tiempo - atemporal, donde prima el *continuum* circular, y la superposición de tiempos. Si lo apreciamos desde el mundo del trabajo: la realidad social se disocia en “sociedades paralelas”¹⁰, la de los conectados y la de los excluidos.

Esta misma inclusión/exclusión se multiplica en dos sentidos con respecto al trabajo, por una parte la de los insertos en el mercado de trabajo o con posibilidades de inserción, por otra los excluidos que quedan al margen de la economía, la producción y el consumo, en los umbrales de la supervivencia.

Aún así el mismo lugar de inserción no es unívoco, constituyéndose “sociedades paralelas” conformadas por los formalmente incluidos (trabajos estables, de contratos permanentes y que gozan de las garantías de la seguridad social) y los informalmente incluidos o

9 Alain Lipietz, se refiere así a las maquilas en Tijuana, donde junto a los círculos de calidad, equipos de trabajo y justo a tiempo, la segmentación entre concepción y ejecución es muy rígida, los salarios bajos, la estabilidad en el empleo no existe. Citado por Enrique de la Garza (1999), en: *Epistemología de las teorías sobre Modelos de Producción*. CLACSO.

10 Barbero, J. M. (1998): “Hegemonía comunicacional y descentramiento cultural”, en: Follari, R y Lanz, R (Comp.): *Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina*. Ed. Sentido, Caracas.

precarios (masa de personas cada vez más heteromorfa que abarca desde los trabajadores en negro a los facturados, aquellos que se hacen cargo de sus beneficios sociales hasta el servicio doméstico).

Los “realmente” incluidos son los que se emplean en empresas que toman los nichos tecnológicamente mas desarrollados de la economía y los mercados más competitivos, los que disponen, efectivamente de la oferta de bienes y saberes.

Salvo este segmento de población, para el grueso de los trabajadores se hace más presente la crisis que atraviesa el cambio de formas que adopta el trabajo, son los sectores mayoritarios los que se encuentran a la deriva. La nueva configuración temporal también prefigura los espacios, en cada espacio se viven temporalidades diferentes, las asimetrías del capitalismo en cuanto a inserción económica, distribución inequitativa de la riqueza, heterogeneidades de la pobreza abren un sinfín de sociedades paralelas que se mueven a distintos tiempos con diferentes lógicas: del desarrollo y modernización (no como fenómeno extendido sino fragmentario, en nichos productivos), del atraso, del tribalismo, de decadencia, de la marginalización y del pauperismo, todas conviviendo en la nueva red social, a la manera de nodos interconectados, pero desigualmente insertos. Este profundo cambio nos lleva a vivir en un tiempo y espacio multiforme en el que la organización social se adapta a una nueva concepción. Como señala M. Castells: “Este tiempo lineal, irreversible, medible y predecible se está haciendo pedazos en la sociedad red, en un movimiento de significado histórico extraordinario (...) es la mezcla de tiempos para crear un universo eterno, no autoexpansivo, sino autosostenido, no cíclico sino aleatorio, no recurrente sino incurrente, el tiempo atemporal...”¹¹.

Tercero: La actual configuración productiva en la región, se monta en el horizonte incierto de la empleabilidad. La estabilidad laboral del empleo asalariado proveía antes un horizonte cierto de desarrollo laboral y profesional; una referencia proyectual de vida basada en la certeza de inclusión laboral y aseguramiento en el período de inactividad (por enfermedad, desempleo, jubilación). Ahora las trayectorias de empleo son eclécticas, no capitalizan la experiencia laboral anterior, no aseguran conseguir el trabajo ya que no validan la experiencia acumulada. La búsqueda se vuelve un fenómeno permanente y estructural reforzado al interior de los ámbitos laborales por la precariedad de las relaciones laborales.

Dos elementos más colaboran a diseñar un horizonte de incertidumbre: para los que están buscando un empleo, porque la formación en el desempeño de un puesto de trabajo es específica y no universal y entonces corresponde a la empresa formar al trabajador, el cual puede contar o no con nivel de calificación formal pero al que se le exige para su desempeño un “saber ser” específico de la empresa; una dimensión actitudinal que corresponde a la imagen elaborada por la empresa. Así, ante cada nuevo empleo, se vuelve a empezar de cero.

En segundo término, para los que tienen un empleo, por el mismo proceso de trabajo. El trabajador, se vuelve máquina periódica, en el sentido descrito por B. Sarlo “las máquinas son un infinito periódico, cada tanto termina un ciclo y recomienza otro ciclo básicamente igual pero, al mismo tiempo, caracterizado por variaciones. Como un infinito periódico, hipnotizan e inducen a que se persiga un límite inalcanzable, después del cual, cada

11 Castells, M. (1998): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. 1. La Sociedad Red, Madrid, Alianza. p.467.

jugador vencería a la máquina”¹². El buen jugador no es aquí el que le gana a la máquina, el secreto del “justo a tiempo”, es el mismo que describe B. Sarlo con respecto al jugador del video-game “El buen jugador, en cambio, es el que trabaja con el tiempo: es sólo lo suficientemente rápido, no más rápido de lo suficiente. Los malos jugadores van contra la lógica del juego”¹³. Los mejores jugadores de la empresa son aquellos que entienden la lógica del ciclo, la velocidad, la exigencia de una buena y cada vez mejor performance y el bombardeo, para comenzar de nuevo.

En la organización flexible los ritmos de producción se establecen de acuerdo al proceso general, las cadencias ya no son impuestas por la cadena de montaje, la supervisión y el control no son de tipo panóptico y jerarquizado; el tiempo y el control lo vivimos desde dentro, está implicado en toda la organización y en nosotros mismos. Ni más rápido ni más lento, el tiempo mejor es el “just in time”.

Cuarto: la construcción de la imagen del asalariado feliz; la mascarará yuppie de la vulnerabilidad. En la esfera del trabajo la lógica mediática se hace omnipresente en la conexión permanente y en la autoconstrucción de una imagen del asalariado distanciado de las antiguas formas colectivas de ser del obrero, implicado en la cultura de la empresa, sin capacidad de pensamiento crítico, de distanciamiento.

Los cambios organizacionales del trabajo refuerzan la identificación del trabajador con la empresa. Estos se incorporan con la ética indolora, posmoral, que los abraza y, aparentemente no mutila, haciendo pie en el mundo del trabajo a través de los discursos de calidad total que pregonan la autonomía del trabajador, la liberación de su creatividad, la cooperación y la corresponsabilidad. Como señala G. Lipovestky¹⁴: el “imperativo” posmoral es laxo, trabajar mejor porque nos conviene a todos, no es un deber, es una moral sin obligación ni sanción.

La nueva cultura del trabajo es hoy la “cultura de la empresa”, grabada por la cultura posmoralista: “La obligación ha sido reemplazada por la seducción, el bienestar se ha convertido en Dios y la publicidad en su profeta”¹⁵. Los nuevos ambientes laborales vaciados de sentido, de memoria y espesor histórico, contruidos según la lógica de total visibilidad donde el trabajador no es más (no solamente) el rústico vendedor de su fuerza de trabajo sino un elemento decorativo y comerciable que encarna la imagen de la empresa. Los empleados se transforman en “clientes”, entonces ya no hay más entrega personal ni deber no retribuido, sino colaboración. Junto a esto también hay “otros” imperativos insalvables: optimizar las potencialidades, aumentar la calidad, trabajar sobre nosotros mismos (para adquirir el perfil que necesite la empresa) construirnos socialmente dentro de la empresa, para obtener lo “mejor” y que lo “mejor” redunde en aumento de productividad.

Los analistas de estas nuevas formas de implicación con la empresa llaman a esto una nueva forma de “ser-hacer”, clave de las tecnologías blandas organizacionales que se imparten como necesaria reconversión de las empresas para competir en el nuevo milenio.

12 Sarlo, B (1994): *Escenas de la vida posmoderna*. Ariel, Buenos Aires. p. 46.

13 Ibid., p. 51.

14 Lipovestky, G (1994): *El crepúsculo del deber*. Anagrama, Barcelona, 1994.

15 Ibid., p. 53.

Como en el mundo de la cultura, en el del trabajo se buscará la polivocidad, la polivalencia, la adecuación del placer al trabajo; el pensamiento ingenieril moderno montado en los controles automáticos será desmontado para imponer otro más dúctil, más inespecífico, más eficaz y abordar así aquello que para la anticuada OCT era inabordable, la subjetividad, ese último resquicio de libertad.

Así, también aquí: "...se trata, de exaltar la vida, la desterritorialización, la capacidad constante de metamorfosis del sujeto, el deseo como productor (...) el sujeto crecerá en su capacidad de reproducir máscaras múltiples, de asomarse a sus propias posibilidades impensadas, a-ser-siempre-otro y la realización lo es en la aventura de la variabilidad y la búsqueda mismas..."¹⁶. El sujeto va ha ser puesto contra sí mismo, ni trágica ni culposamente, pero tampoco gozosamente.

La construcción de una imagen del trabajador, eternamente joven, dinámico, creativo y adaptable, se refuerza con la atemporalidad que atraviesa nuestro ciclo vital donde la mejor edad es la juventud. Construimos nuestra imagen sólo para el presente gracias al avance médico y la cosmética. Construimos una imagen (y esto si es un deber) ya que de esta construcción depende la obtención de trabajo y su manutención.

Quinto: La crisis de representación, los imperativos de individuación y de rechazo a la asociación gremial, llevan a la fragmentación y borramiento de los colectivos de participación y estos a la desidentificación de un "nosotros", como ámbito de pertenencia o como forma de representación.

Los cambios sociales y los avances tecnológicos que se coagulan en la revolución de las formas de organizar el trabajo, se sirven de la crítica a la razón para encontrar su basamento, conjuntamente con la crisis de la sociedad salarial y sus modelos de encierro, sin los macro representantes colectivos que mediaban en el espacio público o en el ámbito "privado" del trabajo para dejar paso, una vez más a la mano invisible del mercado, que acorrala a la fuerza de trabajo, esta vez enfrentada individualmente a la metamorfosis de la empresa. De allí su nueva denominación como recursos humanos, alejada ésta de su contenido económico-político, de sus atributos de agregación sindical, de su connotación como sujeto colectivo; frente al proletariado, fuerza de trabajo de la primera revolución industrial o el asalariado, sujeto de derechos del Estado Benefactor. Los recursos humanos son plurales y diversos, individuales y por lo tanto divisibles y, descarnadamente "son" recurso.

Los estudios de la escuela socio-técnica (antecedentes del modelo flexible) que comenzaron un nuevo análisis del espacio laboral y de las relaciones por este prefiguradas ante la frontera humana del disciplinamiento fordiano al aumento de productividad (límite técnico y social evidenciado en las faltas de cuidado de la producción, la exacerbada fatiga y el cansancio, la inadecuación del hombre a la máquina, cuya consecuencia económica estaba dada por el aumento excesivo del tiempo improductivo), vinieron a fundamentar los nuevos supuestos en que se funda la flexibilización y así ha obtener resultados. Estas reformulaciones comienzan a adecuar al sujeto productor a cambios organizacionales, a refuncionalizar los recursos humanos: en sus premisas ya no hay centro, no hay sujeto, no hay historia ni colectivo.

Este punto se conecta con la erosión del mundo societal que hace referencia J.M.Barbero¹⁷ como efecto de la política neoliberal y con el repliegue desocializador hacia lo hogareño. Si bien hay un rechazo ha dejarse representar, la empresa, fundamentalmente en su versión “Toyota” busca la implicación de sus empleados, regulando los horarios de trabajo hasta en la vida privada, en permanente conexión vía el ordenador o el celular, el conocido: *management* por estrés.

Con la introducción de actividades organizadas por la empresa en el tiempo libre, con la intromisión de ésta en la educación de los hijos, parecemos más libres cuando en realidad estamos más conectados (en nuestra región la empresa se conecta en nuestra vida de maneras menos sutiles pero más eficaces la conexión se da por el aumento de la jornada laboral y por la disposición en cualquier tiempo y lugar de la fuerza de trabajo contratada).

Esto se hace presente en las formas nuevas de concertar entre la empresa y sus empleados, los cuales establecen un pacto de “ayuda mutua”. El lugar de representación y lucha del sindicato ha sido borrado, como así también la experiencia histórica de las fábricas, las formas de movilidad ascendente del fordismo, parte de este pacto intergeneracional se ha roto, y a través de la implicación, también se disuelve su posible conflictividad. Se verifica una creciente desafección política y una creciente afirmación hacia la empresa (“motivada” por la escasez del empleo). Al fragmentarse la sociedad salarial y al desvincularse los sujetos del mundo de representación que constituía el trabajo, el asalariado queda aislado, sin representación y conminado a la exacerbación de su individualidad.

Sexto: la vivencia de un nuevo disciplinamiento, dentro y fuera de la empresa, acorde a los tiempos “posmodernos”.

Si la organización científica del trabajo vislumbró su primer triunfo al expropiarle al obrero su “conocimiento” del proceso productivo acabando con el oficio, en la imposición de la división intelectual- manual dentro de los talleres, estableciendo que dirección y ejecución del proceso productivo serían a partir de ese momento dos instancias diferenciadas y diferenciadoras, su segundo gran triunfo fue el de establecer una nueva forma de dominación a través de las técnicas y tecnologías. Estas proyectaron el crecimiento espectacular de la moderna sociedad capitalista, puesta a punto por la organización científica del trabajo y su racionalidad productiva: la ciencia ayudó al hombre a dominar a la naturaleza y, en este camino, lo ha dominado a él mismo.

Sin embargo, el momento posterior en lo que atañe a la deriva cultural y a la crisis de los modelos productivos, hizo creer al observador no avisado que la razón instrumental había tocado a su fin. Esta se había perdido en los laberintos de deconstrucción, en el desmontaje del pensamiento iluminista, pero para volver, con mayor fuerza en el atardecer del mismo siglo que presencié su encumbramiento, aunque esta vez aún más descarnada: despojada de todo sentido, de toda promesa de redención final.

Frente a la crisis del paradigma taylorista-fordista, y en un nuevo contexto, había que encontrar otras formas de disciplinamiento ya que el conocimiento especializado en el que se montaba la OCT había sido deslegitimado. Por otra parte, era necesario abandonar las técnicas de medición y cuantificación por las que ya no se lograba mejorar la productividad

17 Barbero, J. M. (1998): “Hegemonía comunicacional y descentramiento cultural”, Op. cit., pp. 41-42.

y hacer pie en aquella esfera no mensurable ni cuantificable: la de la subjetividad, con el fin de aumentar el rendimiento del trabajo.

Las sociedades disciplinarias que había analizado M. Foucault se estaban mutando. Los lugares de encierro, entre ellos las fábricas, estaban en crisis, comenzaba a verificarse un nuevo tipo de organización: las sociedades de control. “Los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento a otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto a otro (...) en una sociedad de control la empresa ha reemplazado a la fábrica y la empresa es un alma, un gas...”¹⁸.

El control en la empresa operará ahora sobre un trabajador flexible, desespecializado. Control no de los gestos y del cuerpo (no solamente) sino interno, como una modulación, donde el poder se internaliza como consigna. El disciplinamiento no es sólo del cuerpo sino de la subjetividad; la empresa trabaja sobre lo comportamental, sobre las competencias del trabajador, sobre sus destrezas, medidas en términos actitudinales y aptitudinales; la isla o célula productiva colabora a mejorar el rendimiento cooperativo de la fuerza de trabajo, aquí se disciplina al grupo de trabajo; en torno a los mismos, control y autocontrol son las bases del mejor rendimiento de la producción flexible, sin vigilancia externa sino internalizada.

Séptimo: El producto y sus cambios cosméticos. La erosión de los mapas cognitivos.

La sociedad vivencia entonces una crisis de identidad, rotos los parámetros de ubicación temporal, espacial y las relaciones que las prefiguraban; los lazos sociales que establecían tanto el lugar de uno como grupo o clase como el de los demás. Así, el lugar del Estado Nación se esfuma en lo global, el del burgués en el capital volátil de los accionistas y el del proletariado o asalariado se deslocaliza y desterritorializa (desmigajado en fragmentos o nichos productivos) ya no en fábricas, sino en el éter de la empresa.

En este contexto: “...a la crisis de mapas ideológicos se agrega una erosión de mapas cognitivos”, que nos deja sin categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos...”¹⁹”. Obreros especializados cuya rama de actividad ha desaparecido o está desapareciendo, personas cuyos oficios están perimidos, mujeres expulsadas sin formación al mercado laboral, jóvenes que ingresan por vez primera y cuya formación no es adecuada a las nuevas exigencias de las empresas (salvo en lo que toca a su no tradición o formación sindical), personas que por la edad no tienen posibilidades reales de ingreso (inadaptables a las nuevas tecnologías y estrategias de gestión).

Esta erosión, fuertemente relacionada con la precarización de las relaciones laborales está anclada en la flexibilidad, que impone un continuo comenzar, agiornado pero básicamente igual. El “cambio”, la transformación se vuelve el valor más buscado y también su contrapartida, la adaptación. Todo se resuelve en la realización de producción flexible, cambiando sólo en su superficialidad, la que no cambia objetos producidos en su esencia. Los cambios son cosméticos, reconocibles, estéticos, pero fundamentales. El espacio de creatividad y autonomía del trabajador se asientan en ellos, sobre estos modos y formas su-

18 Deleuze, G (1991): “Postdata a las sociedades de control”, en: AAVV: *El lenguaje libertario 2, Filosofía de la protesta humana*. Christian Ferrer Comp. Montevideo, Nordon Comunidad.

19 Ibid., p. 40.

perfiles, la producción es materia opinable, discutible, criticable, sobre los problemas que genera la mejora continua. Con este horizonte que lleva al límite las capacidades del equipo, del nuevo trabajador: la nueva “marcha forzada” de la producción está en el logro de perfección, “cero error”.

En la superficialidad de los objetos producidos, la hondura del cambio, forzando al límite la “autoactivación” productiva, implementando la disciplina de procesos y de la tiranía del objeto que encubre la “autonomación” de los equipos de trabajo (autonomía más automatización). Un nuevo despotismo de los objetos en perpetuo cambio, de estetización del producto y del proceso. Un cambio de envergadura, en el proceso de trabajo, para que nada cambie, mirado en términos de aumento de la rentabilidad.

La atmósfera de la posmodernidad latinoamericana denota pesadez y enrarecimiento; mixtura de modelos productivos, producción flexibilizada y extenuante, explotación e intensificación ilimitada del trabajo, espacios donde conviven sociedades diferentes de incluidos y excluidos con todas sus heterogeneidades y donde las marcas de la cultura posmoderna en su seno muestran la capacidad de mutación, del desarrollo del capitalismo en la región. No deja de ser sin embargo, una vieja historia, con mil rostros nuevos, donde sin duda predominan los de la pobreza, la exclusión, la vulnerabilidad, la incertidumbre.

O potencial metafórico da *mimesis* para a educação na teoria da ação comunicativa

The Metaphoric Potential of Mimesis for Education in the Theory of Communicative Action

Amarildo Luis TREVISAN

Professor do ADE/CE/UFSM e Doutor em Filosofia da Educação pela UFRGS.

RESUMEN

En este artículo se analiza la utilización de las metáforas visuales para comprender el potencial conceptual de la *mimésis* en la educación desde la teoría de la acción comunicativa. Se procura efectuar, en este sentido, una reflexión sobre la *mimésis* del arte desde su ámbito en la antigüedad clásica hasta la modernidad, teniendo como parámetro básico del análisis la obra de arte *Platón y Aristóteles. La escuela de Atenas*, del pintor renacentista Rafael Sanzio. El modo filosófico de pensar la educación, responde al desafío de insertarse en la discusión del problema a través de dos horizontes: al mismo tiempo que se incorpora la historicidad del término de manera crítica, se acentúan los *efectivos* beneficios reflexivos para la educación en el contexto actual de la pragmática formal del lenguaje. De esta manera, se puede superar un impase interpretativo importante, que se refleja en la tentativa de recuperar las potencias utópicas de la *mimésis* expresiva de Adorno siguiendo la interpretación de Habermas.

Palabras clave: Arte, Mimésis, pragmática, lenguaje.

ABSTRACT

The article analyzes the use of visual metaphors to understand the conceptual potential of mimesis in education from the viewpoint of the theory of communicative action. The article seeks to reflect on mimesis in art from the sphere of classical antiquity up to modernity, taking as a basic parameter analysis of the works of art of Plato and Aristotle, and the Athenian school, of the Renaissance painter Rafael Sanzio. The philosophical mode of conceiving education responds to the challenge to become involved in discussing the problem on two fronts: at the same time that the historicity of the term is incorporated in a critical fashion, reflexive benefits for education in the current context of the formal pragmatics of language are accentuated. In this way, it is possible to overcome an important interpretive impasse reflected in the attempt to recuperate the utopian powers of the expressive mimesis of Adorno following the interpretation of Habermas.

Key words: Art, mimesis, pragmatics, language.

INTRODUÇÃO

A crise do projeto da racionalidade moderna é causa e efeito, ao mesmo tempo, das atuais reivindicações em prol da diferença, do singular e da pluralidade no âmbito do conhecimento. A fragmentação desse processo repercute ultimamente no surgimento de inúmeras teorias que preconizam uma saída para a educação na linha de reflexão sobre a arte e a estética. A derrocada das esperanças utópicas projetadas pelo Iluminismo fez com que as categorias encarregadas de dar sustentação ao edifício teórico moderno perdessem, não somente a base de legitimidade e justificação¹, mas também a força explicativa. As dimensões do *não-idêntico* e do *outro da razão* encontram refúgio e expressão na arte autêntica e na alta cultura. São energias migratórias liberadas dos campos de força das esferas antes submetidas à manipulação do raciocínio cognitivo-instrumental, por isso justificam-se os variados protestos em nome dos particularismos.

Para Adorno, a reconciliação utópica só poderia acontecer através das experiências estéticas, que criam a possibilidade de captação do *não-idêntico* e do *outro da razão* no lugar onde encontrou abrigo, ou seja, na arte e na cultura, pois as experiências traumáticas da segunda guerra são uma ameaça constante de volta ao passado de barbárie. O componente regressivo do Iluminismo tem a sua reeducação pela arte, portanto. Como *promesse de bonheur*, a arte oferece a possibilidade de ultrapassar o aqui e agora de uma maneira *sui generis*. Schiller, e sua teoria de redenção pela arte, se faz presente no fascínio de Adorno e da Escola de Frankfurt pela estética, como representação artística da totalidade. A *mimesis* representa a força purificadora da modernidade, capaz de retirar o conhecimento das limitações da cisão sujeito-objeto a que ficou submetido.

Baseado nos preceitos da pragmática formal, Habermas redime para o âmbito da linguagem o potencial contido na dimensão da teoria estética de Adorno. Desse modo, possibilita redimir também o sentido hermenêutico do conceito que vem do passado, o qual estabelece relações da *mimesis* com a educação. A partir do empreendimento realizado surge o desafio de pensar os efetivos benefícios reflexivos da *mimesis* para a educação no contexto pragmático da linguagem. Ao derivar consequências para a educação, as quais não são totalmente explícitas na obra de Habermas, a discussão requer um avanço na própria crítica do performativo da linguagem esboçada pelo autor. Entretanto, esse empreendimento se depara hoje com um impasse reflexivo, na medida em que diversos autores, que discutem a transição do tema das categorias de Adorno para Habermas, estão divididos em suas interpretações. Para esboçar uma tentativa de superação do conflito presente no debate trata-se, num primeiro momento, de promover uma *hermenêutica do conceito de mimesis*, recuperando as raízes históricas do termo num movimento de expansão dessa totalidade em direção a novos horizontes interpretativos.

1. A TRAJETÓRIA CONCEITUAL DA MIMESIS E SEUS IMPASSES NA MODERNIDADE

A discussão sobre a *mimesis* emerge, na esteira das transformações de época, como uma ocorrência crescente no mundo da cultura, confirmando o prognóstico enunciado por José Guilherme Merquior ainda no início da década de 70. Em seu livro *A Astúcia da Mí-*

1 Tanto do ponto de vista de Richard Rorty quanto de Jürgen Habermas a justificação permanece como uma categoria válida no âmbito discursivo, desde que opere em bases não fundamentalistas.

mese afirma que, perante a situação de fim do pensamento metafísico, o qual propugna imagens obliteradas do mundo, a *mimesis*, como espelho que tudo reproduz, ou seja, um conceito estético que traz a abertura inscrita em sua constituição, só poderia aumentar sua importância no decorrer do tempo (1997, p. 27).

No entanto, a ampliação do debate no Brasil em torno dessa questão tem ocorrido normalmente em duas direções específicas, a saber: no campo artístico-literário de expressão e no âmbito do pensar filosófico. Entre outras iniciativas, no campo de investigação da Literatura enquadram-se as reflexões de Lima (1980; 1995), Costa (1986) e Merquior (1997), enquanto as pretensões de Duarte (1993), Tiburi (1995), Ghiraldelli Jr. (1996), Knoll (1996), Barbosa (1996) e Gagnebin (1997) estão restritas ao domínio filosófico da questão. Apesar de pertencer ao universo do saber acumulado já na tradição clássica da antiga Grécia, ainda é pouco expressivo no Brasil, atualmente, o número de referências teóricas que se preocupam em vincular a interpretação do termo à questão educacional, isto é, que se preocupam com a *formação da competência estética do agir humano no âmbito escolar*.

Na trajetória clássica do conceito, *mimesis* não é entendida enquanto sinônimo de imitação. Inclusive há dificuldade em encontrar um termo equivalente ao grego na Língua Portuguesa. A *mimesis* é protagonista da produção de imagens, ludicidade, movimento e pesquisa, combinando isso com a agradável sensação despertada pelo conhecimento de algo em sua origem. Promove, nesse sentido, a aprendizagem lúdica, o prazer de aprender, o gosto pelas formas e cores. A *mimesis* da arte educa pela brincadeira, pela atratividade exercida no jogo livre das formas, justamente pela dimensão esquecida na escola, pois diz respeito à educação da sensibilidade para as questões de gosto. Nesse aspecto, desenvolve uma educação estética voltada para a aprendizagem da vida lúdica, criativa e transformadora.

Na modernidade, o conceito de *mimesis* é instituído enquanto *possibilidade de um "conhecimento" sem dominação e sem violência*, situado exatamente como antítese do modo de pensar racionalista e dominador que funciona como alicerce teórico do pensamento moderno. Segundo o testemunho de Hannah Arendt, Kant teria encoberto as suas posições políticas sob o manto da estética, o que resultaria numa espécie de politização da esfera estética. Nas palavras de Vattimo, "o prazer estético não se define tanto como aquele que o sujeito experimenta pelo objeto, mas como aquele prazer que deriva da constatação de pertencer a um grupo - em Kant, a própria humanidade como ideal -, unido pela capacidade de apreciar o belo" (1996, p. 45).

De Kant a Adorno a arte exerceu a função de reconciliação entre sujeito e objeto, servindo como uma espécie de solução ou de resolução antecipada das contradições entre os pólos distanciados do conhecimento. (Rochlitz, 1995, p. 422). Isso explicaria, em certo sentido, as motivações da arte autônoma burguesa para assumir posições em prol das vítimas da própria racionalização moderna, produzindo imagens desestabilizadoras do real. Por isso, a estética moderna funciona como uma espécie de amálgama para suprir o déficit ou a lacuna deixada na relação bipartida sujeito e objeto, homem e natureza. A utopia emerge do âmbito da arte como uma contrapartida da dominação técnica efetuada pelo homem, como promessa de uma futura reconciliação mimética com a natureza objetivada. A arte tem a incumbência de veicular *promesse de bonheur*, isto é, promessa de felicidade, que é uma condição complementar necessária requerida pelo processo de dominação técnica do ser humano sobre a natureza. A verdade da obra de arte resiste ao enquadramento no plano da representação e do domínio conceitual, pertencendo ao nível pré-discursivo. "Para Adorno a obra de arte é a aparência sensível e a presença aparente do que não pode pensar-se, nem representar-se a realidade em estado de reconciliação" (Wellmer, 1988, p. 115).

O interesse crescente pela dimensão estética da *mimesis* na velha Escola de Frankfurt fez Jürgen Habermas acolher e reformular os rumos da discussão na *Teoria da ação comunicativa*. Essa obra constitui a centralidade do seu pensamento; nela o autor indica possibilidades para o resgate dos potenciais emancipatórios que ficaram embutidos no projeto da modernidade. Pelo processo de análise da linguagem², o conceito de *mimesis* se dissocia da referência a um mundo de forças intangíveis e passa a ser compreendido enquanto imerso na prática cotidiana do mundo vivido. A dinâmica reconstrutiva serve de suporte para a avaliação crítica da performance da dimensão cognitiva utópica presente na arte autêntica e na alta cultura. O entrelaçamento entre *mimesis* e racionalidade pode ser demarcado como tema nuclear da teoria estética de Adorno, o que lhe possibilita propor a auto-transcendência da razão através da abertura de horizontes para o “conhecimento” do reino estético, em busca de uma relação não alienada entre sujeito e objeto. As relações entre ambos os conceitos, no modo como são conduzidas por Adorno, fizeram Habermas interpretar a *mimesis* como *um potencial do projeto da modernidade a ser liberado*.

A teoria da ação comunicativa propõe a tarefa de reconstrução do projeto iluminista da modernidade, no sentido que abarca toda a história humana vivida sob os desígnios da razão, oportunizando-lhe um acabamento no aspecto formativo. A realização dessa empresa teórica passa inevitavelmente pela recuperação de conteúdos que ficaram soterrados ou esquecidos na menoridade no acontecer do próprio projeto da modernidade. A questão da *mimesis* na teoria estética de Adorno é um caso típico da paralisia dos ideais emancipatórios reprimidos na face obscura do esclarecimento, em função do desenvolvimento unidimensional da racionalidade moderna. Através da reformulação do argumento, Habermas mostra a possibilidade de estabelecer mediações entre as diferentes esferas da racionalidade, evitando, ao mesmo tempo, a promoção de uma integração prematura desses saberes ao mundo da vida.

A estratégia de reconstrução do conceito, adotada por Habermas, é fundamental em dois sentidos: em primeiro lugar, porque permite superar as resistências da cultura especializada às discussões filosóficas de acordo com os pressupostos da virada lingüística; essas resistências são impostas pelo âmbito estético na medida em que funciona como ponte, sedimentando a relação sujeito-objeto, instaurada pelo paradigma da consciência. E, em segundo lugar, possibilita reaproveitar os efeitos semânticos depositados na discussão da teoria estética de Adorno, fazendo com que a expressividade da arte não permaneça apenas uma negação emudecida do instituído, mas sim que o potencial escondido na arte e na estética possa falar. Habermas demonstra assim uma preocupação com o desenvolvimento dos potenciais discursivos da ilustração estética, através da revelação dos canais de linguagem que propiciam *comunicabilidade* às experiências artístico-expressivas.

A contradição criada nos produtos da *Aufklärung*, entre déficit de *mimesis* e excesso de razão, pode ser estendida à situação paradoxal vivida pela educação na ótica de Adorno. O desafio da imersão da pesquisa neste universo temático se justifica no sentido de desenvolver mediações interpretativas que proponham o resgate da dimensão fraternal ou mimética da educação que, em seu movimento de recusa à barbárie, também se enclausurou nas instâncias esotéricas da arte e da cultura. A salvação ou reciclagem do potencial emancipador da teoria estética torna-se possível ao considerar a necessidade de redenção das espe-

2 Habermas, como de resto todos os pensadores vinculados ao *linguistic turn*, acredita que os problemas filosóficos podem ser diluídos ou resolvidos através do processo de reformulação da linguagem, cuja pretensão de veracidade - denominada de performativo da linguagem - serve como um critério último, um quase *a priori* da comunicação, para analisar os diferentes discursos enunciados neste âmbito.

ranças com relação ao futuro, contido nas memórias do passado. A *mimesis* expressiva se consolida como um símbolo da *apresentação de mundos possíveis*, uma metáfora, misto de sonhos e fantasias, desejos, esperanças e utopias por uma sociedade pós-capitalista industrial liberada da exploração econômica, em função do suprimento das carências necessárias à existência. Essa massa de sentidos tornou-se intangível após o desfalecimento teórico das filosofias da consciência.

O debate sobre a dimensão estética da racionalidade na teoria da ação comunicativa tem chamado a atenção de alguns intelectuais de expressão filosófica, como é o caso de Richard Rorty, Martin Jay, David Ingram, Anthony Guiddens, Thomas McCarthy, Albrecht Wellmer, Rainer Rochlitz, Joel Whitebook e Richard Wollin. O teor das discussões pode ser agrupado em duas posições básicas: a primeira é exemplificada no artigo *De l'expression au sens perspectives esthétiques chez Habermas*, de R. Rochlitz. O autor admite que a teoria da ação comunicativa é um substituto para as reivindicações depositadas historicamente na esfera estética, faltando ainda alguns acertos teóricos adicionais. Habermas se colocaria no contrapé da tradição estética, porquanto afirma que a razão comunicativa atua, ela própria, como uma resposta terapêutica às utopias que emergem da distinção sujeito e objeto, provocadas pelos equívocos da racionalidade instrumental. Sua teoria passa a exercer nesse sentido a função ou o papel antes atribuído à arte. A segunda posição é defendida por David Ingram, no livro *Habermas e a dialética da razão* e Albrecht Wellmer, na obra *Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, em que agrupa três artigos referentes à estética de Adorno confrontada com a razão comunicativa. Nessas produções, os autores têm procurado demonstrar as insuficiências da razão comunicativa para dar conta, via discurso ético, das manifestações da racionalidade estética, que, em si mesma, é de índole não-lingüística. Em função disso, Habermas teria procurado ultimamente dar uma maior ênfase às questões estéticas, principalmente em textos publicados sobre Adorno e Benjamin. Sem alterar substancialmente o curso de seu projeto original, tenta ampliar cada vez mais o alcance da teoria, para abranger os elementos do plano não imediatamente discursivo. Sendo assim, "Habermas volta a incorporar em sua ética as questões sobre a inclinação, a natureza interior e a felicidade. Intenta fazer justiça assim ao eudaimonismo e ao hedonismo influenciados psicanaliticamente pela primeira geração da Teoria Crítica dentro de um marco racionalista." (Whitebook, 1994, p. 239). Segundo essa interpretação, o artigo de Habermas *Cuestiones e contracuestiones* é um primor no sentido autocrítico.

Diante do impasse interpretativo provocado pelo conflito entre diferentes posições, a hermenêutica reconstrutiva procura resgatar a força de efetividade da obra de arte, apostando na sua capacidade de abrir os olhos da razão, das expectativas cognitivas e éticas.

2. A POSSIBILIDADE DA ARTE ILUMINAR OS DESCAMINHOS DA RAZÃO;

Nas discussões sobre a arte Benjamin e Adorno haviam permanecido em posições opostas: para Adorno a obra de arte está selada hermeticamente, enquanto para Benjamin vale a iluminação profana da arte. Adorno procura manter a *mimesis* como algo intocado, uma situação ideal, que serve como um critério último de avaliação da semicultura cada vez mais globalizada. Benjamin, por sua vez, defende a *mimesis* manifesta na experiência exotérica ou profana da linguagem. Vê na capacidade mimética do ser humano não componentes regressivos e ameaçadores, e nem algo que desapareceu subsumido na forma abstrata do pensamento, mas que se encontra presente em algo concreto, isto é, na linguagem, na escrita e também em certos fenômenos de reprodução mecânica.

Porém, no artigo *Habermas y el modernismo*, Martin Jay questiona Habermas sobre a sua hesitação em tomar uma decisão entre a posição de Adorno ou Benjamin (1994, p. 217). No artigo *Cuestiones e contracuestiones*, ele explica o motivo de sua indefinição porque a iluminação profana de Benjamin é otimista com relação à ‘desauritização’ da arte, com a tecnologia de produção de massa, mas essa posição pode recair no mesmo problema do Surrealismo, que pretendeu uma integração prematura da arte com a vida. As críticas de Habermas a este procedimento dizem respeito à rendição das pretensões artísticas de autonomia, que podem levar a uma degeneração da arte em uma arte de massas propagandísticas, ou à cultura de massas comercializada, de onde Benjamin acredita que pode emergir uma contra-cultura subversiva. Adorno já havia promovido um rechaço a priori da arte exotérica, chamando a atenção para o fato de que a integração da arte à vida recaia na degeneração da arte em imitação comercial vulgarizada.

Já em Adorno, a *mimesis* do futuro, embora resguarde a utopia de uma sociedade liberada, permanece em processo de “hibernação” na arte, como Habermas refere, pois a incapacidade de efetuar um diagnóstico consistente acaba levando-o a um prognóstico equivocado: “De um mundo totalmente administrado não se concebe que benefício algum possa emergir” (Wollin, 1990, p. 35). No momento em que busca uma saída para o domínio administrado, do pensamento identificador e do mesmo na apreensão mimética do outro, do diferente, daquilo que é exterior à própria racionalidade, Adorno procura, em última instância, dar um salto fora do espírito da época atual, ou seja, saltar sobre a própria sombra do tempo presente. Essa atitude é autocontraditória, porque revela uma tentativa constantemente tencionada mas que, em realidade, nunca se realiza.

A hermenêutica pode auxiliar a compreensão das posições de Benjamin e Adorno pelo processo de analogias, semelhanças e metáforas, ou seja, pode justamente observar a questão pelo ângulo do “conhecimento” mimético, tentando desvendar o seu aspecto metafórico. Tendo presente essa dimensão, e acreditando na potencialidade e na força iluminadora da obra de arte, na sua capacidade de abrir nossos olhos para novas verdades e de apresentar mundos interpretativos possíveis, pode-se remeter a discussão à imagem da obra de arte renascentista *Platão e Aristóteles: a Escola de Atenas*, de Rafael Sanzio. Trata-se da ilustração de um esquema expressivo de gestos diferenciados que, por homologia, nos permite a compreensão da situação da *mimesis* na modernidade. A pintura ilustra a imagem do mestre Platão indicando o alto, o céu, onde se encontrava o mundo das formas perfeitas, ou *Cosmos Noétos*, enquanto seu discípulo Aristóteles divergia, chamando a atenção para baixo, salientando a importância dos elementos sensíveis, existenciais e arraigados à terra. É claro que não se trata de uma contraposição simplista entre o idealismo platônico e o realismo aristotélico, como aparece em muitos manuais de filosofia, mas algo bem mais profundo. O afastamento do original, no modo platônico de pensar, entende a realidade sensível e a arte como cópias imperfeitas da verdadeira realidade. Quanto maior o distanciamento do alto, mais presente se torna o sintoma da decadência e de perda de força explicativa da cópia. De modo diferente, Aristóteles vai mostrar que o afastamento do original (do alto) pode ser visto produtivamente, como possibilidade, permitida pela via ficcional, da invenção ou criação de novos mundos interpretativos.

Embora admitindo-se as condições modificadas em que vivemos, é possível afirmar que o ponto de vista de Adorno é similar à posição de Platão³ ao valorizar o elemento utópi-

3 Existem várias razões que nos levam a admitir que a sombra do grande clássico Platão se faz presente na teoria de Adorno. Entre elas, a que assevera Gagnebin: “Poderíamos afirmar que prevalece, no pensamento de

co ou ideal contido, agora, na própria obra de arte, enquanto mantém a possibilidade de crítica às cópias produzidas pela indústria cultural, que perderam a relação com a aura ou o padrão de originalidade do referente. Portanto, resguardadas as distâncias históricas, essa forma de encarar o problema é semelhante à intenção platônica de combater *amímesis*, porque produz cópias imperfeitas ou simulacros da verdadeira e última realidade. A crítica da semicultura socializada, protagonizada pela indústria cultural, segue na mesma direção da crítica platônica da *mímesis* porque ela, como cópia, fica num patamar bem aquém do original. Os mídia, quando “mimetizam” a obra de arte, reduplicam-na absurdamente, de maneira a torná-la sem forças para transmitir qualquer coisa de verdadeiro. Neste caso, Adorno pode-se perguntar: que efeito poderia desencadear algo que fica sempre atrás do original, senão o retardo do processo? Adorno procura manter, assim, uma *mímesis* ideal, intacta, em “hibernação” na teoria estética, servindo como um referente válido para analisar a semicultura promovida no capitalismo tardio.

De outra maneira, Benjamin crê na reprodutibilidade das técnicas e nos modos coletivos de recepção, como no caso da *fotografia* e do *cinema*, que são veículos que podem permitir a assunção da originalidade. Essa postura se assemelha à de Aristóteles, conforme aparece no gestual da pintura de Rafael Sanzio, indicando a realidade sensível e imediata da qual é possível a emergência do novo. A afirmação de Gagnebin tem um sentido ímpar nesse contexto: “Como Aristóteles na *Poética*, Benjamin distingue dois momentos principais da atividade mimética especificamente humana: não apenas reconhecer, mas também produzir semelhanças.” (1997, p. 97). Benjamin defende *amímesis* cristalizada na experiência profana da linguagem, semelhante ao que propunha Aristóteles em relação ao mundo das tragédias gregas. Para Martin Jay, é evidente a relação entre a teoria idiossincrática da linguagem e as posições sobre a arte de Benjamin: “A conservação mediada dessas experiências lingüísticas primitivas expressivo-miméticas se acha no centro da *promesse de bonheur* da arte” (1994, p. 205).

O problema que se coloca a partir dessa situação, para Habermas, é o de evitar, pelo lado de Benjamin, a integração prematura desses saberes ao mundo da vida, enquanto, ao mesmo tempo, procura libertar a circunscrição do debate ao mundo abstrato dos especialistas e desligada do contato com o público, conforme era a tendência da discussão em Adorno. Diferentemente de tais empreendimentos, é necessário encontrar *formas mediadoras* que promovam o resgate para o mundo da vida dos potenciais que ficaram hipostasiados ou enclausurados no discurso da modernidade estética. Habermas apresenta, neste sentido, um prognóstico diferente de Adorno, porque se empenha em superar a dominação da racionalidade instrumental no próprio espírito do tempo, sem recair no positivismo. O critério de análise utilizado se dá a partir da ampliação do conceito de razão, que está prefigurado na matriz racional da moderna consciência de época. Assim, o conteúdo utópico da *mímesis* é reciclado, reaproveitado, e ressignificado na teoria da ação comunicativa.

Habermas apresenta em sua teoria uma síntese ou conciliação entre as posições de Adorno e Benjamin, as quais, por sua vez, reproduzem analogicamente o conflito subjacente ao tratamento do problema já estabelecido entre as tradições platônica e aristotélica.

Adorno (e de Horkheimer), na época da *Dialética do Esclarecimento*, uma certa condenação da *mímesis*, descrita antes de tudo como um processo social de identificação perversa. Trata-se de uma censura parecida com a censura platônica, a respeito da perda de distância crítica que ocorre no processo mimético entre o sujeito e aquilo a que se identifica” (1997, p. 93). Veja-se também, a propósito, a relação metafórica entre Platão e Adorno efetuada por Ghiraldelli Jr. (2000, p. 47-48).

Ele não se define entre a posição de um autor e outro porque pretende mostrar a dimensão de semelhança ou correspondência entre uma ordem estética complexa, autônoma, abstrata e racionalizada (os ganhos da modernidade que Adorno queria manter a todo custo) e o contexto comunicativo presente no mundo da vida (para o qual Benjamin chamava a atenção), de onde emergem e retornam as experiências da arte autêntica. Ao tomar por base os instrumentos analíticos da pragmática formal da linguagem, Habermas consegue inverter a constelação entre arte e vida, quebrando as resistências que inviabilizam a relação do plano teórico com o prático. Com isso, quer mostrar que o lugar habitado pela *mimesis* da arte, não é incompatível ou excludente do mundo cotidiano, mas que é possível estabelecer mediações construtivas entre as esferas da prática sistêmica e do mundo vivido.

A linguagem faz a mediação construtiva, a conexão das partes ambivalentes, porque toda interpretação da arte exige o caráter de lingüisticidade. Isso faz com que possamos entender que existe *mimesis* nas relações do cotidiano, do imediato, do aqui e agora, e que tal situação não invalida o fato de que haja uma *correspondência* com uma *mimesis* no plano das idéias, da intelectualidade e do âmbito estético. Mas é uma aproximação mantida dentro de um certo distanciamento porque existem diferenças entre ambas que é salutar sejam mantidas. Fazer essa relação é *restabelecer a conexão da arte com a vida*, é abrir os olhos da razão, das expectativas cognitivas e éticas. Manter o distanciamento é produtivo, tanto para alimentar o plano racionalizado e autônomo da obra de arte quanto das biografias e histórias de vida. Há um verdadeiro jogo de espelhos entre ambas as situações, há uma presença numa ausência, uma semelhança numa diferença, existe, enfim, uma unidade na pluralidade. Permanece assim uma tensão produtiva entre o ideal espelhado na *mimesis* da arte e a relação mimética vivida nas relações intersubjetivas, sem que uma elimine ou substitua a presença da outra. A teoria da ação comunicativa tem a pretensão de situar-se aquém dos anseios específicos que impulsionam o desenvolvimento da esfera estética. Por isso não alimenta o intuito de coibir as legítimas aspirações da racionalidade estética, antes preocupa-se em reconhecê-las e restabelecer a comunicação dos seus efetivos benefícios reflexivos com o plano necessitado das vivências individuais ou coletivas, inclinadas ao empobrecimento. Nesse caso, não só as reconhece, mas as referencia ou reforça, oferecendo-lhes um estatuto de índole racional. A *mimesis* da arte reproduz a compreensão do momento de realização da intersubjetividade compartilhada, do encontro fraterno e de não-coerção encontrado em todos os jogos de linguagem próprios do mundo vivido. A *mimesis* sai, então, do âmbito puramente estético e adquire uma conotação de procura e identificação com o melhor argumento. Esse argumento se estabelece na busca do consenso, na medida em que respeita as regras da razão, não incorrendo em autocontradição performativa.

Contra Adorno é possível afirmar então, por um lado, que as experiências do contexto idiossincrático da segunda guerra lhe impossibilitam vislumbrar a abertura que o processo de “imitação” traz, no sentido de que o indivíduo, na sua autonomia, possa assumir livremente a opinião emitida por outrem. Essa atitude teórica se explica, segundo Habermas, “porque o arcaico contido na modernidade, no qual Adorno veria antes o inferno, que a idade de ouro, contém exatamente aqueles potenciais de experiência que remetem à condição utópica da sociedade liberada” (1990, p. 197). Ao invés de analisar a alternativa oferecida pela linguagem, prefere o vislumbre da *mimesis* autêntica presente na arte e na alta cultura, entendida como recriação do existente e promessa de uma revolução estética, porém nunca realizada no mundo vivo. Adorno acredita que não haja espaços para a recriação no ser aí, no existencial concreto dominado pela racionalidade, que só aprova a emergência dos seus próprios pressupostos. A crítica do performativo da linguagem se aplica igualmente ao argumento da semi formação socializada,

pois a sua admissão implicaria em reconhecer a inexistência de razões mais profundas, subjacentes ao processo formativo. Os modos coletivos de recepção da arte, como aduzia Benjamin, trataram de refutar essa posição defensiva de Adorno.

Por outro lado, favorável a Adorno, observa-se um lastro racional em sua crítica que pode ser reaproveitado: a análise da questão da *mimesis* sob o prisma do discurso da formação cultural, o qual se encontra embutido no projeto da modernidade e tem expressão na filosofia e especialmente na arte. Existe, portanto, uma crença de que o âmbito estético revela uma outra dimensão que se mantém distante da dominação do mundo administrado. A *mimesis* autêntica salva o indivíduo das pressões do racionalismo prosaico das imitações vulgarizadas, o qual se contenta com uma realidade de segunda ou terceira mão, não procurando ir às fontes ou às origens dos problemas da existência. Certamente, neste aspecto, para um pós-modernismo cultural e estético, que pretende explodir as veias de autonomia do estético, Adorno continua sendo válido até hoje. (Wolin, 1990). Mas a falta de sustentação pragmático-formal em seu argumento permite a transferência da reflexão para a dimensão não puramente estética, mas à forma tríplice de manifestação da racionalidade que Habermas chama de razão comunicativa. Afinal, existem processos de aprendizagem próprios em cada um dos campos específicos da racionalidade, que lhes confere autonomia; entretanto, ao mesmo tempo, eles estão entrelaçados na prática comunicativa diária.

Em suma, podem-se compreender analogicamente as teorias de Adorno e Benjamin como uma recuperação, para o espírito da modernidade, da idéia de *mimesis* advinda dos clássicos gregos, e Habermas, por sua vez, do próprio discurso da modernidade. É claro que essas distinções não são muito evidentes, pois na evolução dos antagonismos e convergências cultivados entre Benjamin e Adorno, por vezes elas se esvanecem, se dissipam e chegam até a se tocar. Mais tarde Adorno incorpora, na *Teoria Estética*, as contribuições de Benjamin, as quais, como já dissemos, possuem traços similares às de Aristóteles. Porém, não é uma incorporação que se rende a uma iluminação secular universal a partir da arte, como defende o pensamento de Benjamin. A crença adorniana no poder crítico da arte aurática, autônoma e inacessível manteve-se coerente até o fim.

CONCLUSÃO

Para Adorno as energias criativas e transformadoras haviam se ausentado tanto do convívio acadêmico quanto do mundo vivido, preferindo encontrar abrigo no esotérico. A teoria da ação comunicativa procura formas que viabilizem a volta dessas energias, liberando-as para descer de seu refúgio esotérico e ocupar os espaços que lhe são destinados pela nova consciência de época, desperta em função dos desvios ocasionados pela evolução sistêmica. As novas prerrogativas fazem com que tenhamos a oportunidade ímpar de desfrutar um mundo mais pleno, pois, se antes a *mimesis* representava a possibilidade de fuga do mundo metódico e administrado, hoje ela pode ser considerada uma realidade iminente num mundo que se abre, cada vez mais, para vivenciar a diversidade das formas de vida. Neste sentido a posição assumida por Habermas sobre Adorno difere visivelmente quer dos discursos já canonizados na modernidade, que definem a arte como função de especialistas, quer também daqueles discursos pós-modernos que anunciam a morte da arte, como consequência lógica do fim, acabamento ou realização do projeto da modernidade.

O comportamento “imitativo” oscila basicamente entre *autoconservação* e *criação de possibilidades*, ou seja, oscila no limite entre a repetição, a rotina e a quebra do círculo vicioso da *compulsão à repetição* pela busca do inusitado, que encontra forte expressão nas artes em geral. Segundo essa perspectiva de interpretação, ambas as tradições do conceito

de *mimesis* que chegaram até Habermas apresentam algo de verdadeiro. Principalmente se for considerada a idéia de que cada uma delas salienta um dos aspectos ou dos lados de compreensão do tema. Pode-se afirmar, de forma geral, que em Platão e Adorno é enfatizado o perigo da repetição (de comportamentos), que pode levar à recaída no universo regressivo da magia, do enfeitiçamento, do maravilhoso e, conseqüentemente, do irracional com a perda do distanciamento crítico. Enquanto em Aristóteles e Benjamin, o fenômeno da *mimesis* supõe a criatividade por excelência, pois tal manifestação de comportamentos sempre encontra mecanismos de burla à forma simples de reprodução do real.

Em seu intento de reconstruir o projeto da modernidade, Habermas procura pontos de contato entre ambas as situações, pretendendo redimir a herança da ilustração estética a partir da linguagem natural, contingente, falível e criticável. Permanece então uma tensão produtiva entre o ideal espelhado na *mimesis* da arte e a relação mimética vivida nas relações intersubjetivas, sem que uma obscureça a presença da outra. Por isso, a teoria da ação comunicativa jamais substituirá as reivindicações da esfera estética, como pensava Rochlitz, mas antes as reforça ou referenda, oferecendo-lhes um estatuto racional. O problema da posição defendida por Rochlitz reside no fato de que, prevalecendo essa concepção, a estética perderia força ante uma estrutura que está em condições de afirmar um conhecimento pragmático 'sem dominação e sem violência' direcionado ao consenso. Tal interpretação está mais concentrada na compreensão da estética aferida por Habermas na obra *Teoria da Ação Comunicativa*. A aceitação de tal abordagem do problema resultaria num encurtamento de espaços para discutir as demandas da racionalidade estética ou mimética em sua derivação para a educação.

Já a posição defendida por Ingram e Wellmer faz a interpretação avançar para textos mais recentes de Habermas, em que aparece uma preocupação mais aguda com as questões da arte. "Finalmente", afirma Ingram a esse respeito, "reconheceu que a racionalidade comunicativa era insuficiente para atingir a felicidade. Torna-se igualmente necessário redimir as energias semânticas que buscam uma conciliação do homem com a natureza. É este aspecto mimético que volta à superfície nas formulações mais recentes de Habermas sobre a racionalidade estética" (1994, p. 234). O reconhecimento da utopia mimética implícita na arte - a necessidade da convivência solidária fora do egoísmo grupal da família imediata, o desejo de felicidade, o inconsciente, o louco, o corpóreo, o fantástico, etc., - é uma realidade próxima do discurso da não-identidade ou das diferenças. Entre os fatores para essa mudança, pode ser citada a tentativa de livrar Adorno da acusação de pós-moderno, referendada inclusive por Apel, e a valorização do aspecto artístico da existência, realizada pelo pós-modernismo. Assim, se restabelece a dialética ou a comunicação interrompida entre a experiência estética concentrada no ideal utópico contido na arte, capaz de abrir os olhos da razão, e a experiência vivida no cotidiano, fazendo com que "a arte acabe por imitar a vida", ao mesmo tempo em que ilumina ou produz novas possibilidades de esclarecimento ao vivido.

Mas segundo a avaliação baseada no contexto da hermenêutica reconstrutiva, a *mimesis* adquire um *sentido histórico-efetual* definitivo, na contemporaneidade, quando for devidamente operacionalizada no ambiente educativo. A formação da competência estética do agir comunicativo pode auxiliar a desenvolver estruturas de personalidade, provocando o seu *efeito* em direção ao novo, ao inusitado. E isso faz com que os indivíduos, pelo aguçamento da sensibilidade em relação ao outro e ao entorno social, neutralizem a possibilidade de manifestação do impulso à repetição, evitando assim a recaída da humanidade na barbárie individual ou social, algo tão temido por Adorno. Por isso a pesquisa sugere uma retomada do conceito de *mimesis* na sua relação interpretativa com a educação em sen-

tido forte, para que sejam minimizadas as possibilidades de aceitação das populações de um retrocesso na moderna consciência de época. É urgente que a Pedagogia moderna crie dispositivos teóricos inspirada também nos outros processos de aprendizagem da razão, capazes de desenvolver estruturas de convivência no sentido de que a educação faça a sua parte, evitando assim a recaída social em novas formas de crueldade, violência ou barbárie. A *mimesis*, bem entendida, jamais compactua com a dimensão da rotina, da repetição, reduplicação, mas tem a ver com a busca do original, do novo, do diferente, o exercício da criatividade do reino estético, do lúdico, do prazer de aprender e com a preparação para melhor usufruir o tempo livre.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. (1995). "Educação após Auschwitz", In: *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 119-138.
- _____.; HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1993). *Minima moralia*. Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática.
- _____. (1996). *Teoria da semicultura*. In: Educação & Sociedade. Revista de Ciência da Educação. Campinas - SP: Papirus, ano XVII, p. 388-411.
- _____. (1988). *Teoria estética*. São Paulo: Martins Fontes.
- BARBOSA, R.C. (1996). *Dialética da Reconciliação*. Estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: Uapê.
- COSTA, Lúcia Militz da. (1986). *Mimese e verossimilhança na Poética de Aristóteles e na teoria da literatura contemporânea*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC/RS.
- DUARTE, Rodrigo de P. (1993). *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, - (Col. Filosofia: 29).
- FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (orgs.) (1980). *Habermas*. Col. Grandes Cientistas Sociais. Vol. 15. São Paulo: Ática.
- GADAMER, H.-G. (1996). *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Vol. I. 6ª. ed. Salamanca: Sígueme.
- GAGNEBIN, J. M. (1997). *Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago Ed.
- _____. (1996). "Os avatares da mimesis", In: *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Ed. Escuta.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. (2000). "O que é filosofia da educação - uma discussão metafilosófica", In: GHIRALDELLI JR., Paulo (Org.). *O que é filosofia da educação?* Rio de Janeiro - RJ: DP&A Ed.
- HABERMAS, J. (1987^a). "A idéia de universidade: processos de aprendizagem", *Revista de Educação*. Lisboa. Vol. 1. Nº 2.
- _____. (1987b). "A nova intransparência. A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas", In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, nº 18.
- _____. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário.
- _____. (1994). "Cuestiones y contracuestiones", In: GUIDDENS, A (et al.): *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, p. 305 - 343.
- _____. (1980b). "Crítica conscientizante ou salvadora - a atualidade de Walter Benjamin", In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (orgs.) *Habermas*. Col. Grandes Cientistas Sociais. Vol. 15. São Paulo: Ática.

- _____. (1987c). *Dialética e hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1992, c 1981). “Modernidade - um projeto inacabado”, In: ARANTES, Otília B. Fiori; ARANTES, Paulo E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1990). *O Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- HABERMAS, J. (1980a). “Adorno: Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem”, In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (orgs.) *Habermas*. Col. Grandes Cientistas Sociais. Vol. 15. São Paulo: Ática.
- _____. (1987d). *Teoría de la acción comunicativa*. vol. I, Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus.
- _____. (1987e). *Teoría de la acción comunicativa*. vol. II, Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus.
- _____. (1997^a). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1997b). “Um perfil filosófico-político”, In: SADER, Emir. *Vozes do século: entrevistas da New Left Review*. São Paulo: Paz e Terra, p. 125-58.
- INGRAM, David. (1994). *Habermas e a dialética da razão*. 2ª ed. Brasília: Ed. da UnB.
- JAY, Martin. (1994). “Habermas y el modernismo”, In: GUIDDENS, A. (et al.) *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, p. 195-220.
- KNOLL, Victor. (1996). “Sobre a questão da mimesis”, In: *Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*: Discurso Editorial, n27.
- LIMA, Luiz Costa. (1980). *Mimesis e modernidade: formas das sombras*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1995). *Vida e mimesis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MERQUIOR, José Guilherme. (1997). *A astúcia da mimese: ensaios sobre lírica*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- ROCHLITZ, Rainer. (1995). “De l’expression au sens perspectives esthétiques chez Habermas”, In: *Revue Internationale de Philosophie*. N° 194, p. 409-435.
- TIBURI, Marcia. (1995). *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- WELLMER, Albrecht. (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.
- _____. (1988). “La dialéctica de la modernidad y posmodernidad”, In: PICÓ, J. (Org.) *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1994). “Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración”, In: GUIDDENS, A. (et al.) *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, p. 65 - 110.
- _____. (1993). *Sobre la dialéctica de la modernidad y la posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor, 1993.
- WHITEBOOK, Joel. (1994). “Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría”, In: GUIDDENS, A. (et al.). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, p.221 - 252.
- WOLIN, Richard. (1990). “**Utopia, mimesis, and Reconciliation**: a redemptive critique of Adorno’s Aesthetic Theory”, *Revista Representations*. n° 32. California, EUA: University of California, p. 33-49.
- VATTIMO, G. (1996). *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.

El pensamiento identitario

Thoughts on Identity

Hugo E. BIAGINI

Universidad de La Plata y Universidad de Belgrano, Argentina.

RESUMEN

El análisis, investigación e interpretación sobre el concepto de identidad, en la América Latina, está muy lejos de haberse agotado. En este artículo se presenta un esbozo de las nuevas propuestas que se están tejiendo sobre tan importante tema. Así, el nuevo pensamiento identitario se encuentra orientado “hacia una aprehensión de la realidad con su cúmulo de contradicciones; la idea de *unidad en la diversidad* más allá de barreras étnicas, geográficas o sociales; un requerimiento de *autoafirmación* mensurable desde instancias como la coparticipación en el poder y la riqueza; el impulso hacia un activo proceso de *humanización y democratización* tendiente a estimular el afianzamiento individual y comunitario; la propensión a estimular el intercambio y a los trasvasamientos culturales”

Palabras clave: Pensamiento identitario, América Latina, cultura, diversidad.

ABSTRACT

The analysis, research and interpretation of the concept of identity in Latin America is far from over. In this article an outline of new proposals that are being formulated in relation to this important theme is presented. Also new thoughts on identity are found to be “oriented towards an understanding of reality with its numerous contradictions; the idea of unity in diversity beyond ethnic, geographic or social barriers; the requirement for self-affirmation measured through co-participation in power and wealth; a movement towards an active process of humanization and democracy with tendencies towards individual and community stimulation; the tendency towards stimulating cultural exchange and trans-culturalization”.

Key words: Thoughts on identity, Latin America, culture, diversity.

Uno de los grandes tópicos en el cual se bifurcan la tradición filosófica occidental y el rumbo que ha ido adoptando el pensamiento latinoamericano gira en torno al concepto de identidad. En el primer caso, este concepto se vincula estrechamente a la idea de igualdad, tanto desde el punto de vista de la ontología y la metafísica, todo ente es igual a sí mismo como de la lógica proposicional –si p, entonces p, lo cual se ha hecho extensivo al dominio psicológico con la noción de sujeto autónomo que resulta a su vez compartida por la cosmovisión liberal. En líneas generales, cabe sostener que la filosofía moderna ha pasado por alto el rol que desempeñan los componentes sociales en la elaboración de la identidad individual y comunitaria.

Más allá de las numerosas derivaciones que ha jugado en la meditación filosófica latinoamericana semejante noción fijista de identidad para caracterizar desde el ser al pueblo y al hombre de nuestro continente, en las últimas décadas se produce en el mismo terreno una significativa reversión hermenéutica que ha quedado al margen tanto de los repertorios especializados como de los estudios panorámicos mundiales. No sólo suelen omitir dicha innovación conceptual las obras de referencia actuales de orientación universalista, por ejemplo, Edgar y Sedwick¹ sino hasta un diccionario abierto a nuestra problemática como el de Ferrater Mora². Acusan en cambio mayor recibo de la cuestión identitaria otras aportaciones globales de corte local: Di Tella³ (1989), González Álvarez⁴, Salas⁵. Dado esa relativa orfandad temática que guarda un asunto de tanta magnitud especulativa y existencial, se procura ofrecer aquí un muestrario donde aparecen sistematizados distintos abordajes que desde 1980 se han efectuado en nuestro medio sobre el particular, incluyendo por último mi propia visión *ad hoc*.

Obviando sus limitaciones metodológicas, sus condicionamientos ideológicos y sus contradicciones teórico-prácticas, la preocupación por establecer la mismidad americana comienza a bosquejarse con las revoluciones de la independencia y los movimientos insurreccionales que las precedieron. Las ideas de la Ilustración apuntaron a interrogarse por los atributos propios y originales concernientes a las poblaciones de nuestro territorio. Con la generación de 1837 los ingredientes románticos e historicistas reforzarían el mentado americanismo, tras la búsqueda explícita de una emancipación mental y cultural. Las vertientes positivistas y la multifacética reacción en su contra pretendieron desentrañar los resortes raciales, las disposiciones anímicas, el sentimiento territorial, la fuerza telúrica o el alma nacional.

PANORAMAS RECIENTES

El primer trabajo de la serie acotada⁶, embiste la óptica esencialista y plantea la falta de rasgos nucleares compartidos en América Latina, cuya identidad, además de constituir

1 Edgar, A. y Sedwick (1999): *Key Concepts in Cultural Theory*. Londres, Routledge.

2 Ferrater Mora, J. (1994): *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel. González Álvarez, L. J Coord. (1994): *Diccionario de filosofía*. Bogotá, El Búho.

3 Di Tella, T. (superv.) (1989): *Diccionario de ciencias sociales y políticas*. B. Aires, Puntosur. 2ª ed. aum., Buenos Aires, Emecé, 2001.

4 Álvarez, S. (1873): *Credo de una religión nueva*. Madrid, Impr. de M.G. Hernández.

5 Salas, R. Dir., (1997-1998): “Antología del Pensamiento Latinoamericano”, *Boletín de Filosofía*, 9. Santiago de Chile.

6 Sambarino, M. (1980): *Identidad, tradición, modernidad*. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos.

una categoría sujeta a múltiples fluctuaciones temporales, ha sido empleada equívocamente: como explicativa de la facticidad y como poseyendo funciones normativas que impulsan la acción. No hay una identidad global de Latinoamérica y mucho menos una identidad cultural afín con el Tercer Mundo –como se había supuesto en los sesenta. Se adolece asimismo de correlatos estatales y de unidad territorial. Tampoco puede hablarse de una nacionalidad moral común cuando ella sólo resulta concebible para una ínfima parte de la población latinoamericana. Estamos ante un encuadre antisustancialista –no sólo para referirse a una entidad latinoamericana en general como para cada una las naciones singulares– que descree de la psicología de los pueblos y los tipos regionales. Análogamente y extremando las consecuencias, investigadores como Brubaker y Cooper⁷ están postulando el abandono liso y llano del término identidad en las ciencias humanas y en el análisis social por adjudicarle un alto monto de ambigüedad.

Los restantes enfoques examinados, aunque mantienen sus reservas, no llegan al punto de considerar como exenta de rigor la problemática identitaria y arriesgan distintos señalamientos característicos. Cuestionando las versiones europeístas y la concepción ontológica del americanismo, junto a sus elementos reaccionarios, el ensayista venezolano Ángel Lombardi⁸ recuperó sin ambages a la identidad. Pese a constituir esta última un limitado recurso teórico, opera como nuestra clave cultural dentro de una constante evolutiva signada por las contiendas populares en pos de libertad a través de varias etapas históricas específicas y sus coordenadas intelectuales. A título de balance, Lombardi enaltece la figura de Manuel Ugarte como aquél que, además de ofrecer un megaproyecto político concreto desarrollar un gran mercado económico frente al colonialismo anglosajón, supo aunar nacionalismo con latinoamericanismo y antiimperialismo con socialismo.

Dos mexicanos, el antropólogo Guillermo Bonfil⁹ y el filósofo Leopoldo Zea¹⁰, también han incursionado por el asunto en cuestión. El primero no sólo enfatizó el salto civilizatorio americano con respecto a Occidente sino que ha acentuado las milenarias diferencias étnicas y culturales de nuestros indígenas, resaltando las hondas desigualdades inherentes a los sistemas sociales y económicos con sus relaciones asimétricas de dominación/subordinación. Por otra parte, en el dilatado corpus de Leopoldo Zea la identidad, entendida como aptitud para reconocer aquello que es típicamente humano, ocupa un papel central, en tanto representa una necesidad ineludible, una íntima pertenencia, posesión como la de la sombra para el cuerpo, mientras permite tomar distancia frente a los prejuicios y maquinaciones planetarias. Se formula así un interjuego entre diversidad e igualdad: todos los hombres y pueblos son iguales por el hecho de ser distintos; por contar con una personalidad y una individualidad singulares. Nos hallamos ante seres humanos concretos que luchan por hacer patente su identidad, por intervenir como pares junto a los demás. Se afirma la igualdad a partir de las filiaciones peculiares y sin desmedro del entendimiento mutuo.

7 Brubaker, R.-Cooper, F (2001): "Más allá de identidad", *Apuntes de Investigación del CECYP*, 7, pp. 30-67.

8 Lombardi, A (1989): *Sobre la unidad y la identidad latinoamericana*. Caracas, Academia Nacional de la Historia.

9 Bonfil, G (1992): *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. B. Aires, CEHASS/Edit. Universidad Puerto Rico.

10 Zea, L (1990): *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México, UNAM. Ibid (1990): *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México, F.C.E.

Fernando Ainsa¹¹ despliega toda su versatilidad e inactiva en torno al rostro ambivalente de una América de extramuros y otra América remisa a los ascendientes foráneos, mientras admite la perspectiva de una validez universal que no se pliega forzosamente a los cánones occidentales. Ainsa se hace cargo del tenso equilibrio existente entre la imagen propia y la ajena, entre el polo de la mundialización y el regionalismo, entre las fuerzas endógenas o nacionalistas y las centrífugas o importadas. Dentro de ese movimiento antagónico, la síntesis de nuestra identidad cultural se ha plasmado mejor en el ámbito literario que en el ideológico. No obstante, la obsesión por la especificidad de lo americano falsifica a veces su verdadera naturaleza cuando para resaltarla se levantan muros folklóricos, habida cuenta que la situación presente tiende a fomentar la multiculturalidad y la interculturalidad, delineándose una cartografía de las pertenencias identitarias que rompe diversas ataduras y asume la marginalidad de los migrantes, los exiliados, los desocupados y las minorías que forman el variado mosaico civilizatorio americano. El planteo de Ainsa cuenta con ilustres ascendientes dentro del ideario socialista, durante la globalización decimonónica, como lo enunciara v. gr. el republicano español Seraffín Álvarez: “La patria no es el suelo en que hemos nacido ni el horizonte que primeramente dibujó nuestra mirada [...] es toda la superficie de la tierra en que se respeta al hombre”¹² (*Credo*, pp. 216, 218).

Desde Centroamérica, el pensador nicaragüense Alejandro Serrano¹³, sin dejar de advertir las rupturas e inconsecuencias denotadas por la cultura continental, ha hecho hincapié en el proceso identitario presente en nuestras artes y en nuestra reflexión crítica. A diferencia de estas expresiones distintivas, Serrano alega que el ámbito jurídico y sociopolítico reproduce formas y modelos extraños que, ya desde los mismos tiempos de la Independencia, no responden a las expectativas e intereses generales, produciéndose un hiato entre las leyes y la realidad, entre una marcha institucional orientada por principios de avanzada y el devenir económico sujeto a recetas premodernas como las que imparte el Fondo Monetario o el Banco Mundial. Ello resulta más agravante si se concibe la afirmación de la identidad no sólo como un bucear en las raíces pasadas sino sobre todo como desafío para la supervivencia de los pueblos y las culturas. Se proponen alternativas valederas: elaborar nuevas herramientas ético-políticas, favorecer alianzas nacionales e internacionales de los nuevos agentes societarios, lanzar estrategias para el desarrollo y la educación, fortalecer la sociedad civil y crear una conciencia colectiva identitaria que no abrevie únicamente en la música popular. En suma, se alienta la articulación de un Acuerdo o Proyecto Nacional en cada país para inducir a la democracia social y a la autonomía regional.

Una serie de trabajos han visto la luz en suelo chileno. En un texto pionero, donde se aduce que América Latina le aporta a la filosofía una nueva manera de reflexionar, Mario Berríos¹⁴ enfocó a la identidad centrándola en el rescate de las peculiaridades frente a lo universal, en tanto reivindicación del mundo particular ante otro que aparece como el único

11 Ainsa, F (1986): *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid, Gredos. Ibid (1999): *La reconstrucción de la utopía*. B. Aires, Edics. del Sol. Ibid (1992): “América Latina más allá de sus antinomias”, *Cuadernos Americanos*, n°. 32, pp. 33-48. Ibid (1997): “El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada”, *ibidem*, n°. 63, pp. 60-78.

12 Álvarez, S (1873): Op. cit. Pp. 216-218.

13 Serrano Caldera, A (1998): *La unidad en la diversidad*. Managua, Edics. Progreso.

14 Berríos, M (1988): *Identidad-Origen-Modelos*. Santiago de Chile, Instituto Profesional de Santiago.

legitimable, en definitiva como reconocimiento de la alteridad. Vergara y Larrain¹⁵ han procurado desmenuzar las identidades en toda su complejidad: desde las nuevas a las tradicionales, las macro o las micro, las globales o sectoriales junto a sus variantes sin descartar las identidades deportivas. Según ellos, la preocupación identitaria no ha registrado siempre la misma importancia en Latinoamérica sino que se ha ido acentuando en épocas de grandes crisis. Tampoco se traza una línea abismal entre lo propio como algo a preservar y lo extraño como lo enajenante, tal el caso de la lengua que, oriunda de extramuros, terminó por ser reapropiada. La misma modernidad sigue distintas rutas: en nuestra América recién se inicia a comienzos del XIX, tras la cerrazón de España y Portugal. Modernidad e identidad no son excluyentes para ambos autores, quienes intentan dismantelar tanto las concepciones identitarias hispanófilas e indianas como las que preconizan una búsqueda perpetua. Se trata de una ímproba tarea dada la fuerte impregnación que han ejercido en nuestro medio el catolicismo y la metafísica europea —en detrimento del empirismo, la dialéctica y el historicismo con su obsesión por dar con referentes culturales estables. De allí las actitudes monistas en pos de una identidad primordial, el rechazo al pluralismo y las sobresimplificaciones que han pululado en nuestras sociedades.

Bajo una atmósfera minimalista —de recortes fiscales, sociales y doctrinarios— nos sale al cruce un generoso volumen de Eduardo Devés¹⁶ que no se reduce a desplegar el denso cuadro de nuestra historia intelectual durante la última centuria sino que establece además una *Weltanschauung* sobre el devenir del pensamiento latinoamericano. Tal desenvolvimiento se visualiza en términos de tensiones-conciliaciones y ciclos espiralados en torno a un eje tan relevante como el de la modernización y la identidad junto a sus equivalentes conceptuales: nivelación-diferenciación, homogeneización-originalidad, apertura-autoc-tonía; un proceso de oposiciones y síntesis entre tendencias asimilativas, productivistas o pragmáticas, por una parte, e inflexiones que defienden valores humanitarios, estéticos e igualitaristas, por el otro lado. En el terreno hermenéutico se intenta soslayar el esquematismo y los encasillamientos —del tenor o reaccionarios o progresistas—, desestimándose el carácter omnicomprensivo del binomio escogido en tanto tendencia dominante: modernización-identidad. Al decurso epocal Devés le adjudica los siguientes rasgos fundamentales: “El pensamiento latinoamericano se ha estructurado sobre la base de la fascinación y el rechazo respecto de los modelos provenientes de los países más poderosos [...] ‘Fascinación’ ha querido decir ‘modernización’, siguiendo los patrones señalados, copiándolos o imitándolos; ‘rechazo’ ha sido reivindicación de una identidad (pretérita y/o futura) diferente”¹⁷. Por lo demás, se procura constatar el hecho de que, mientras el ensayismo, la filosofía latinoamericana, la crítica literaria y las humanidades en general han estado vinculados con el polo identitario, concientizante y existencial, las ciencias sociales en cambio han tenido que ver con el polo eficientista y modernizador.

15 Larrain, J. y Vergara, J (1998): *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina*. Santiago de Chile, (informe académico).

16 Devés, E (2000): *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*. Buenos Aires, Biblos/Centro Investigaciones Diego Barros Arana.

17 Ibid., p. 308.

AUTOPERCEPCIÓN

En estos tiempos globalizados, con crisis de sustancialismos y paradigmas, uno de los mayores desafíos vigentes se vincula con el dilema identitario, tan arraigado en la cultura y en la filosofía latinoamericanas¹⁸. Sin embargo, más allá de los legítimos intentos por aproximarnos a nuestro perfil distintivo, corresponde eludir inveteradas expresiones como las de ser nacional o espíritu del pueblo —no sólo por su vaguedad sino también por el lastre metafísico y manipulatorio que ha conllevado la atribución de caracteres esenciales a los sujetos colectivos. Tampoco cabe admitir ya ciertas versiones antropológicas que se han referido a la aculturación como el impacto arrollador ejercido por una sociedad mentadamente evolucionada sobre otra de menor complejidad y pujanza. Ambas categorizaciones, pese a haber adoptado un ropaje apolítico, poseen componentes elitistas o etnocéntricos que han contribuido frecuentemente a justificar los tutelajes y la inmovilidad, elevando al paroxismo ora los valores regionales ora la impronta cosmopolita. Tales concepciones entran en crisis con los planteamientos identitarios que fueron formulándose antes de la mundialización financiera, antes de la llamada revolución conservadora de los '80 e incluso antes de la implantación del neoliberalismo y de la posmodernidad; planteamientos discordantes cuya irrupción puede ser datada a partir de los conatos liberadores y de descolonización que suceden a la Segunda Guerra Mundial.

Es entonces cuando empieza a plasmarse la nueva noción de identidad que, lejos de constituir un pseudoproblema como aseguran algunos mirajes escépticos, en su sentido positivo remite a los siguientes aspectos:

- una aprehensión de la realidad con su cúmulo de contradicciones;
- la idea de *unidad en la diversidad* más allá de barreras étnicas, geográficas o sociales;
- un requerimiento de *autoafirmación* mensurable desde instancias como la coparticipación en el poder y la riqueza;
- el impulso hacia un activo proceso de *humanización y democratización* tendiente a estimular el afianzamiento individual y comunitario;
- la propensión al intercambio y a los trasvasamientos culturales.

Además de implicar un reconocimiento de la mismidad y la alteridad, de la tradición y la continuidad junto con la ruptura y el cambio, la visión renovadora sobre la identidad apunta a la introducción de mejoras graduales o estructurales en las condiciones de vida. Involucra una síntesis dialéctica que procura superar los planteos discriminatorios tanto del populismo fundamentalista —que presupone la existencia de masas o culturas vernáculas homogéneas y desalineadas— como de la ciega adscripción a los modelos exógenos del progreso perpetuo y la modernización conservadora. En definitiva, representa un enfoque acerca de la identidad como al conjunto de ideales reguladores y directrices que emanan de una intrincada construcción histórica. Bajo tales lineamientos, la dinámica identitaria cabe ser asociada con la función utópica, en tanto ambas simbolizan aspiraciones para transfor-

18 Biagini, H. E. (1989): *Filosofía americana e identidad*. B. Aires, EUDEBA, 1989. Ibid (1996): *Fines de siglo, fin de milenio*. B. Aires, UNESCO/Alianza; Ibid (2000): *Entre la identidad y la globalización*. Buenos Aires, Leviatán.

mar el orden dominante y erigirse en un magno proyecto civilizatorio, por su alto grado de universalidad.

La génesis de esas formas identitarias alternativas en nuestra América ha contado con diversas manifestaciones: desde los emprendimientos insurgentes previos a la gesta emancipadora y la prédica bolivariana para asumarnos como un subgénero humano hasta los empeños finiseculares para distanciarnos de las potencias opresivas; empeños retomados ulteriormente por las vanguardias artísticas, por algunas corrientes tercermundistas y por la filosofía intercultural. Tales exigencias han sido resignificadas con los frentes populares, las propuestas innovadoras de integración supranacional y los movimientos cívicos emergentes que desde distintos sectores pugnan por lograr una tierra más habitable. Entre esas agrupaciones autogestionarias se encuentran aquellas más tradicionales como el sindicalismo independiente, las organizaciones estudiantiles y las entidades cooperativas junto con los nucleamientos feministas o de género, étnicos, campesinos, ecológicos, pacifistas, de derechos humanos, las ONGs, las PYMES, los músicos contestatarios, las asociaciones de consumidores y hasta de niños de la calle, las comunidades eclesiales de base, los partidos políticos menos dispuestos a pactar con el privilegio y tantos otros actores sociales que, herederos del espíritu libertario del '68, han convertido las reclamaciones identitarias en un asunto plenamente vital que sobrepasa con holgura los abordajes de la *intelligentzia* donde parecía centrarse toda la cuestión. Primordialmente, las identidades se definen como fluctuantes y contextuales, exhibiendo un cariz valioso o derivaciones distorsionantes y autoritarias –como acontece en algunas modalidades de la negritud o del poder juvenil que, si bien surgen genuinamente para oponerse al sojuzgamiento racial o etario, a veces se petrifican y suelen llevar a la satanización del hombre blanco, los adultos o los ancianos.

Las demandas populares por mayor justicia y las organizaciones civiles en su demanda de peculiaridad –idiomática, religiosa, ambiental, etc.– trascienden la búsqueda propia de acreditación para inclinarse hacia una concepción más abarcativa que, además de reflejar reivindicaciones parciales, genere un pensamiento principista frente a sistemas profundamente inequitativos. De allí que se trate de complementar la aceptación de las diferencias y el aporte de los movimientos sociales con un rescate crítico de las grandes causas que han permitido figurarnos o acceder a un mundo para todo el mundo en este mundo, según concluimos en nuestra declaración del *IV Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* lanzada en territorio paraguayo (julio 2001).

La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio

Aesthetic of Disappearance and City in Paul Virilio

Alexis PIRELA TORRES

Departamento de Historia y Crítica Arquitectónica.

Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

El trabajo se propone extraer de las ideas de Paul Virilio aquellas que, acerca de las condiciones actuales del mundo, tienen que ver con la noción de desaparición. La desaparición como la evanescencia del mundo material bajo la hegemonía de un mundo virtual. El proceso que parte del desarrollo de la tecnología de la comunicación y la manera cómo el ciber mundo comienza a afectar las nociones de territorio, ciudad y el propio cuerpo. Se ha trabajado como libro base *El ciber mundo, la política de lo peor* y otros textos del autor, así como otros trabajos que refuerzan la visión crítica de las posibles otras caras no tan positivas del fenómeno de las telepresencias en las relaciones humanas. Problemas que afectan tanto el universo ético como el estético.

Palabras clave: Estética, desaparición, velocidad, cuerpo, ciudad.

ABSTRACT

This paper presents an extract of the Paul Virilio ideas about de aesthetic of disappearance in contemporary world. Disappearance like a notion that relates the vanishing of materiality because of the hegemony of a virtual world. Is a process from the development of media technologies until the cyberworld, and the consequences in the notions of territory, city, and the human body. Based on the book “El ciber mundo, la política de lo peor” and other works and papers relatives whit the critical view of the possible dark side of the telepresence phenomenon, meanly in human relationships. Both ethical and aesthetical universe are affected by this notions.

Key words: Aesthetic, disappearance, velocity, body, city.

INTRODUCCIÓN

Nos proponemos analizar la noción de *desaparición* en el sentido que lo plantea Paul Virilio en el campo del urbanismo y la globalidad, buscando las ideas de su visión ética-política y sus perspectivas respecto al mundo material afectado por las hipercomunicaciones.

El tema de la desaparición se encuentra implícito en el debate crítico sobre ciudad y globalidad actual. Virilio, parece acuñar el término para un fenómeno emergente dentro de la sociedad telemática: la desaparición de la materialidad como consecuencia de la inminente construcción de una realidad virtual. Teniendo como libro base: *El Ciber mundo, La política de lo peor*, además de otras obras y autores que se citan, el objetivo es destacar en especial sus ideas sobre corporeidad, ciudad y territorio. Es preciso advertir que la obra en cuestión es una versión en castellano de la entrevista realizada por Philippe Petit, así que la secuencia de las materias tratadas obedece a lo seleccionado por el entrevistador. Los aspectos que aquí se tocan se extraen de aquellas preguntas relacionadas con lo concerniente a la ciudad y la ciudadanía. Abordamos estos aspectos con el interés por unas ideas que tienen la virtud de conectar la reflexión filosófica con la materialidad humana, urbana, ciudadana y planetaria. No se pretende aquí hacer un estudio exhaustivo del tema, sólo un abordaje de tipo introductorio, con énfasis en el asunto estético y la dimensión física del problema de la virtualidad.

La directriz metodológica parte de exponer las categorías según las cuales pueden entenderse las repercusiones físicas del estado actual del mundo, al que el autor considera dominado por las tecnologías cibernéticas. Los puntos de peligro de disolución de la realidad material de la ciudad, como fundamento de toda historia social y del cuerpo carnal como principio de toda proximidad amorosa humana. Nos limitaremos a esbozar en cuatro subtítulos las ideas más resaltantes del discurso escuetamente expuesto en las obras disponibles.

I. VELOCIDAD Y DIVINIDAD

El tiempo presente para Paul Virilio puede explicarse a partir de dos elementos constitutivos de la realidad: el *tiempo real* y la *velocidad*. Dos categorías que se originan como consecuencia del desarrollo de las técnicas actuales, básicamente por las tecnologías de las telepresencias, uno de cuyos mejores ejemplos es la emisión televisiva la “cual no sólo pone en cuestionamiento la noción filosófica de *tiempo presente*, sino, sobre todo la de *instante real*”¹.

Con la telepresencia se ha puesto en marcha un tiempo que es diferente al tiempo histórico. Un tiempo que establece una diferencia entre el tiempo universal, el tiempo mundial y el astronómico. Una complejización del tiempo que ha sido posible por el desarrollo de las tecnologías de la cibernética. Así, “las capacidades de interacción y de interactividad instantáneas desembocan en la posibilidad de la puesta en práctica de un tiempo único, de un tiempo que, en ese sentido, remite al tiempo universal de la astronomía”².

1 Virilio, P (1997): *Un paisaje de acontecimientos*. Paidós. Buenos Aires, p.111.

2 Virilio, P (1999): *El ciber mundo, la política de lo peor*. Cátedra. Madrid, p. 15.

El punto de partida es la noción de instantaneidad, que es la que le confiere su carácter de unicidad al tiempo que hoy día experimentamos. Ese tiempo instantáneo carece de topos y lo topológico es lo que produce localidad. Es así como el tiempo instantáneo es diferente al tiempo local, cuya característica principal es la de estar cargado de dimensiones físicas y memorias que son las que constituyen lo histórico. Hasta hoy cada lugar había tenido su tiempo local, el tiempo de cada ciudad o pueblo.

El tiempo único mundial establecido por las hipercomunicaciones, se corresponde con la posible intención política de un pensamiento unificador de la especie humana en la noción posmoderna de Pensamiento Único. Desde ciertos enfoques, una forma de totalitarismo en vías de establecimiento, una cierta forma de pensar que se mundializa³. Es así como los referentes espaciales de la globalidad están siendo expresados desde la Telepolis narrada por Echeverría hasta las diferentes versiones de una omnipolis o una metapolis que se proponen como fin del tránsito desde la polis griega hasta la cultura actual. Un estado de evanescencia que encuentra su correlato morfológico en una ciudad virtual cuyas coordenadas no son claras.

Plantea Virilio que, de una geopolítica instalada por la revolución industrial hemos pasado a una cronopolítica. Un estado donde la herramienta del poder es la velocidad misma. Luego del intervalo histórico y el geográfico hemos entrado en un tercer intervalo, el de la velocidad de la luz y lo más destacable es que a la velocidad de la luz el espacio se anula. No cabe en la luz la idea de la extensión, y es en la extensión que se generaron las fronteras, los límites, las demarcaciones de los pueblos. Una anulación de este tipo anularía también las efemérides, las conmemoraciones, los calendarios, los símbolos y estructuras sociales del tiempo mismo. Esto es visto por el autor como un grave accidente.

Dado que hoy estamos bajo el dominio de un hiper mundo que se desarrolla a la velocidad de la luz, que “existe una base histórica temporal en la base de la historia de los hombres”⁴, que las nociones tradicionales de extensión y topos se desvanecen, Virilio se pregunta si será posible encontrar una democracia del tiempo real, ya que habitamos en una sociedad que no se comprende sin la velocidad, todo tiende a ocurrir a la velocidad de la luz. El poder se define por la disponibilidad de velocidad.

La velocidad es inseparable de la riqueza y ésta a su vez es inseparable del poder. Uno de los atributos de un gobernante es su capacidad de movimiento en todos los sentidos posibles, por lo tanto, existe una economía de la velocidad que deviene en una política que Virilio denomina *dromocracia*, lo que significa que somos una “*sociedad de carreras*”. Los poderosos como el faraón, el dictador, el emperador, “conducen, guían las energías y dan ritmo a la sociedad que controlan”⁵. Como ejemplo ilustrativo podemos destacar la velocidad de ejecución de que dispuso Napoleón III para la transformación total de la ciudad de París en el siglo XIX. En el Plan Haussman de 1853, uno de los fines principales eran el control de la ciudad y en pocas años eso se había conseguido. En general la sociedad colo-

3 Fernández, V. (1998): “El habitante ético entre la deconstrucción y el pensamiento único”, en *Astrágalo*. n° 9, Julio. Celeste Ediciones, Madrid, p.10.

4 “Esta organización de los relojes, la que permite organizar la vida de los hombres en períodos diferentes y en naciones distintas es eliminada por la instantaneidad del tercer intervalo del género luz, que ilumina a la vez los intervalos de espacio y tiempo. Es un acontecimiento sin precedente.” Vid., Virilio, P (1997): pp. 57-58.

5 Virilio, P. (1999): p.17.

nial conoció del poder marítimo de Inglaterra y Francia. A medida que la tecnología avanza, los gobernantes reducen los tiempos de ejecución al disponer de artefactos que con velocidad logran los propósitos. El resultado es que tendríamos para este mundo actual una forma dromocrática bajo una estructura cronopolítica, una política donde es fundamental el tiempo.

En las ciencias físicas la velocidad estuvo expresada gráficamente por el trayecto, segmento de línea que describe un objeto en movimiento. El trayecto para el habitante, era otrora el camino, la calzada. La avenida de las formas euclídeas da paso hoy día a un vector definido por números binarios. Es así como la velocidad física materializada en las tres dimensiones tradicionales, es extrapolada a su máxima consecuencia: absoluta, divina, instantánea, y deviene categoría de cognición material. Una cognición de un carácter tan abstracto que puede decirse que la velocidad “no es un fenómeno sino la relación entre los fenómenos”⁶.

El mundo actual es interactivo y está comunicado instantáneamente. Es importante pensar en el desempeño de la *velocidad absoluta*. Se trata de la urgencia de considerar la velocidad como un atributo del mundo real necesario para comprenderlo y conocerlo. Pero este concepto de velocidad absoluta nos confronta con la noción de *divinidad social*, pues al hablar de velocidad absoluta, hablamos de poder absoluto, y de control instantáneo así, “hemos puesto en práctica los tres atributos de Dios: la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez. Que confieren a Dios visión total y poder total”⁷. Este misterio, hasta hace poco sólo atributo de Dios, equivale también a las propiedades de la interactividad cuyo continente es el ciberespacio. Con esto se hace posible una analogía divina la cual Subirats también propone como la realidad actual. El ciberespacio es un mundo hologramático con los atributos de perfección de la ciudad celestial⁸.

Toda esta unicidad que sólo puede comprenderse como un absoluto, configura una situación que Virilio expresa como la mayor de las tiranías que pueda ejercerse sobre la sociedad. Más que una expansión del mundo sería una reducción total. De momento tenemos como resultados: accidentes y tiranía. Los accidentes de las fallas tecnológicas y la tiranía de la homogeneización del mundo.

II. LA DESAPARICIÓN DEL CUERPO

La desaparición es la disolución física. La ausencia del soporte material. Para comprender la noción de desaparición primero hay que mencionar la aparición, el fenómeno que establece la Estética de la Aparición. Esta aparición del mundo físico, ha tratado de explicarse por diversas vías, desde la psicología a partir de la Gestalt, a partir de la noción de percepción, de la fenomenología o del empirismo. Por ejemplo, las formas surgen del sustrato en la escultura y pintura tradicionales. Para Virilio la persistencia del soporte es la esencia de la llegada de la imagen.

6 Ibid., p. 16.

7 Ibid., p.19.

8 Subirats, E (1996): “La ciudad fractal”, en *Astrágalo*. n° 4. Celeste Ediciones, Madrid, p. 14

Con la fotografía y el cine surge la estética de la desaparición. La velocidad de los cuadros de un film, revoluciona la percepción y hay un cambio de estética⁹. El sustrato constituido por el mármol de las expresiones tradicionales en la arquitectura y escultura es sustituido por la persistencia de las imágenes en la retina. Hoy día, pintura, dibujo y libro están en peligro de desaparecer. Todo está bajo amenaza de disolución. Para Virilio, bajo amenaza de una gran catástrofe.

Un tema de reflexión que surge de las nuevas formas de interactividad cibernéticas es el que se refiere al cuerpo humano, o digamos mejor al cuerpo somático. Toda vez que la instantaneidad tiende a la disolución de los trayectos, los movimientos y el esfuerzo por acudir a los otros se ven alterados. Desde la radio, el teléfono, la televisión, se viene completando un proceso de telepresencia que poco a poco va sustituyendo las acciones puramente somáticas, reinventándose maneras de ser de las funciones sensoriales. Una pérdida de la relación con el cuerpo físico desencadenada por la telecomunicación.

Para Virilio la telepresencia deslocaliza al cuerpo. La realidad virtual niega el *aquí* en beneficio del *ahora*. La telepresencia, es un amor inmoderado por el cuerpo virtual. Si decimos que ser es estar presentes aquí y ahora, una parte del ser está disolviéndose. Se es *ahora* pero el *aquí* es incierto. Vivimos “el caso de la presencia física en beneficio de una presencia inmaterial y fantasmagórica”¹⁰.

En lo relacionado con la morada y el cuerpo, las nuevas tecnologías van reemplazando los desplazamientos del propio hecho del habitar. La casa va siendo tomada por los artificios electrónicos, sustituyendo y agregando extensiones. Así la domótica, o sea la creación de una arquitectura robotizada, se desarrolla desde la invención de los trajes de datos y el visiocasco para experiencias sensoriales. La inmótica o edificios domotizados, son la amenaza de la desaparición de la casa, y con ella de la ciudad. Las nuevas tecnologías evitan el desplazarse para habitar. En la medida en que aumentan las extensiones tecnológicas que asisten al cuerpo, estamos creando el hombre superequipado que sería equivalente a un hombre minusválido equipado.

Basado en que a cada tecnología le acompaña su accidente, Virilio ve en esta disolución corporal un gran accidente. Una de las caras del accidente es la desintegración de la comunidad de los presentes reemplazada por una de los ausentes: los abonados a Internet, “el hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana”¹¹.

A esta pérdida de la corporeidad se suman y legitiman nuevas formas morales de relación. Hoy se impone la familia monoparental, el divorcio, la telesexualidad, o sea el divorcio de la copulación. Ese fin de la alteridad sexual, sumado al odio al prójimo, pareciera mostrarnos más que otra cosa una *locura de la especie* generada por los pueblos desarrollados. Estamos perdiendo el cuerpo propio a favor del espectral, el mundo propio en beneficio del virtual. La pérdida del contacto humano.

9 Virilio, P (1999): p. 25.

10 Ibid., p.47.

11 Ibid., p.48.

III. LA DESAPARICIÓN DE LA CIUDAD

Narrar la historia de la ciudad es describir la urbanización de los pedazos de territorios. Lugares que por diversas razones, normalmente por fundamentos de subsistencias, armaron estructuras sostenibles. Eso ha ocurrido así desde los pueblos antiguos, los primitivos y hasta en la megalópolis. En la posmodernidad, dice Muñoz, “los trayectos han ido siendo reemplazados por apariciones apresuradas que cubren trayectos entre fines, y éstas tienden a reducirse a limitarse de tiempo y contacto y en esas condiciones no pueden aportar la continuidad y la causalidad que necesitamos para construir vida”¹². Este sería un estadio intermedio del degrade disolutorio, del camino catastrófico que siguen las ciudades según Virilio. Para él las ciudades no se transitan físicamente, “No hay realidad de la historia sin la historia de la ciudad. La ciudad es la mayor forma política de la historia”¹³. Dice que los filósofos trabajan sobre el objeto y el sujeto, en cambio él como urbanista, trabaja sobre el trayecto “y la ciudad es el lugar de los trayectos”¹⁴. El problema es que hay un accidente general y es que hemos impactado contra la barrera del tiempo real, habrá así una ralentización, que seguramente pasará por la cuestión urbana.

Existen dos leyes del urbanismo: la primera es la persistencia del sitio; la segunda: cuanto más se extiende la unidad de habitación más se deshace la unidad de población. Uno se comunica con una cierta ritmología y si se acelera se fracasa. El tempo excesivo de la ciudad moderna produce una especie de guerra fría. En la metápolis virtual actual los desplazamientos ya no siguen las líneas geométricas, eso se está desvaneciendo, estamos en la ciudad de la transmisión instantánea de información, ya la materia no ofrece resistencia¹⁵. Puesto que cada tecnología conlleva en sí su propio accidente, su falla, en esta desmaterialización del espacio objetivo, Virilio vislumbra el accidente de todos los accidentes “a pesar de Internet y las autopistas electrónicas los políticos no se están planteando la cuestión de saber si se puede urbanizar el tiempo real, la ciudad-mundo, viva”¹⁶. Si la respuesta fuera negativa, se está presentando un accidente de la historia. Un fracaso político. Un enorme drama. Si no se puede urbanizar el tiempo real y la ciudad virtual no fuera posible, “¿Existe todavía una forma posible cuando se pierde el lugar?”¹⁷.

IV. LA REDUCCIÓN PLANETARIA

Virilio declara que una de las primeras libertades es la libertad de movimiento. La técnica coloniza no solo al cuerpo humano sino al cuerpo planetario. Hay un peligro que tiene dos elementos constituyentes, por un lado la ausencia de espacio geográfico y por otro la desaparición de la *demora*. En el cambio de visión de mundo que introduce la velocidad, se genera la falsa ilusión de una velocidad salvadora. Todo esto es un atentado contra la realidad, contra la realidad históricamente concebida. Una contaminación de las distancias

12 Muñoz, C (1998): “De la habitabilidad”, en *Astrágalo*. n°9. Celeste Ediciones, Madrid, p. 61.

13 Virilio, P (1999): p. 41.

14 Ibidem.

15 León, F (1998): “Metápolis: la ciudad deconstruida”, en *Astrágalo*. n° 9. Celeste Ediciones, Madrid, p.17.

16 Virilio, P (1999): p. 42.

17 Ibid., p. 43.

que se asemeja a un “gran confinamiento” o sea a la ausencia de espacio geográfico y de demora. Lo que para Echeverría se llama Telépolis, la ciudad virtual, deja fuera la relación con el trabajo y el prójimo. Ya no se encierra a la gente en una prisión, se le encierra en la rapidez y la inanidad de todo desplazamiento, o sea la puesta en práctica de la velocidad absoluta. Es así como se interviene en la ecología de las distancias: contaminación de la dimensión real por la velocidad. La tierra no se recorrerá más, el mundo se empequeñece. El ejemplo es que al lado del ascensor, la escalera se pierde, deja de ser importante. A otra escala, la pérdida de la extensión atlántica anuncia la pérdida de la extensión planetaria. Dice Virilio que cuando tengamos todas las interactividades, la estrechez del mundo se hará rápidamente insoportable¹⁸. Al parecer la celeridad se ha convertido en un valor, pues la pura acción acelerada aparece como protagonista de la existencia.

VI. CONCLUSIONES

La más grande de todas las catástrofes que Paul Virilio visualiza en esta era de las hipercomunicaciones, es también la mayor de las amenazas, que consiste en tener en la cabeza una Tierra reducida. Sospecha que cuando se elimina una frontera es que se ha puesto en otra parte, se enmascara la nueva. Así en una globalización reducida a clave de tecnología informática: “El modelo de nuestro mundo que se establece tras el delirio de la información es Babel, e Internet es un signo de ello. La megaciudad es Babel... ¡y Babel es la guerra civil!”¹⁹.

El otro gran atentado de esta era es contra las relaciones, el contacto y el amor, y si se destruye el amor al prójimo se destruye la ciudad: “El miedo al otro es lo contrario del amor. Se olvida esto cuando se piensa que el amor está unido al erotismo, la sexualidad, los placeres de la carne”²⁰.

Las relaciones fundamentadas en el habla se tergiversan. Dice Virilio que, la primera manera de amarse es la palabra, y que la destrucción de la alteridad comienza por la desaparición del habla. En este sentido la información mediática impide recuperar la lengua, y privarse de la palabra es privarse de los demás. A propósito de esto, en su crítica a la sociedad del espectáculo, Debord dice:

No sorprende, pues, que los escolares empiecen con facilidad y entusiasmo, desde la infancia, por el Saber Absoluto de la informática, mientras ignoran cada vez más el arte de leer, que requiere a cada línea un verdadero juicio y que es, por lo demás, lo único que puede abrirles el acceso a la vasta experiencia humana anterior al espectáculo. Pues la conversación está casi muerta, y pronto estarán muertos muchos de los que sabían hablar²¹.

18 Ibid., p. 50.

19 Ibid., p.78.

20 Ibid., p.62.

21 Debord. G (1999): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Anagrama. Barcelona. p. 41.

La superación de esta crisis evanescente pareciera tener su salida a partir de dos estrategias. Una consiste en la divergencia, para lo cual “hace falta inaugurar una crítica de arte de las tecnociencias”, una manera de hacer divergir la relación con la técnica. Si hemos chocado contra la barrera cosmológica de la velocidad absoluta, repensemos cuáles son las ventajas de nuestra relación corpórea con el territorio, con el otro y con Dios. “Para evitar la tiranía de la tecnociencia hace falta críticos”²².

La otra estrategia consiste en la recuperación de la materialidad, de lo físico, de lo viviente, o sea del drama de lo viviente, volver al contacto corporal humano. Reorganizar el lugar de la vida en común, volver a la política, o sea a la ciudad. Porque la ciudad es el lugar de los trayectos y la ciudadanía es la organización de los trayectos en la ciudad. La vuelta a la ciudad con sus proporciones arquitectónicas, pues la arquitectura para Virilio es “la primera medida de la tierra”. Hay que reinventar una dramaturgia del paisaje, una forma poética del ambiente ecológico. Ciertas aficiones a deportes de caminatas o turismo ecológico, son manifestaciones de divergencia, una vuelta a la física, al cuerpo y al mundo. A la necesidad de recolocar el cuerpo respecto al territorio, el cuerpo con respecto al otro y al paisaje. No sólo el cuerpo humano, sino el cuerpo social y el cuerpo territorial, el cuerpo planetario. No dejarnos traicionar por la tele-ciudad y apostar por la ciudad-mundo.

22 Virilio, P. (1999), p.54.

Hugo Biagini El Corredor de las Ideas del Cono Sur

Hugo Biagini
The Corridor of Ideas from the Southern Horn

Rosario BLEFARI

Asunción, Uruguay.

RESUMEN

El filósofo argentino Hugo Biagini nos da a conocer, en esta entrevista, sus calibradas opiniones sobre el futuro inmediato que debe enfrentar la América Latina, en un momento en el que los cambios de paradigma obligan a los ciudadanos de este continente, a re-pensar su realidad desde la contextualidad histórica de un proyecto de integración política y emancipación cultural. Los nuevos horizontes de la América Latina están en manos de las diversas redes de intelectuales, que con su potencial crítico busca desarrollar alternativas a un mundo globalizado por el mercado y las tecnologías del consumo. *El Corredor de las Ideas del Cono Sur* está llamado a consolidarse como uno de los principales escenarios del pensamiento latinoamericano de vanguardia.

Palabras clave: Redes de intelectuales, globalización, América Latina., pensamiento crítico.

ABSTRACT

The Argentine Philosopher Hugo Biagini explains in this interview his considered opinions as to the immediate future which Latin America must face, in moments when changes in the paradigm oblige the citizens of this continent to rethink their reality from the historical perspective of a project of political integration and cultural emancipation. These new horizons for Latin America are in the hands of diverse networks of intellectuals, who with their critical force search for development alternatives to world globalization through marketing and consumerism technologies. The Corridor of Ideas from the Southern Horn is called upon to consolidate itself as one of the principal theaters of vanguard Latin American thought.

Key words: Intellectual networks, globalization, Latin America, critical thought.

En 1997 un grupo de intelectuales hizo la luz en un *Corredor* para que el pensamiento crítico y las ideas circulen ágilmente. Desde entonces, cada año nuevos estudiosos de distintas áreas asisten a ese foro internacional porque no quieren ser testigos mudos en momentos en que se imponen preguntas y algo más que opiniones superfluas. Las ideas necesitan estar en movimiento, ser comentadas, discutidas y expuestas para mantenerse vivas; es la manera en que el diálogo se abre para tratar de comprender a qué nos enfrentamos e idear un futuro que si no se avizora antes jamás resultará ni siquiera parecido a como nos gustaría que fuese.

Hugo Biagini contesta sobre el cómo y el porqué de un espacio como el *Corredor de las Ideas* destinado al pensamiento cuestionador y propositivo. Historiador de las ideas y miembro fundador del *Corredor*, es catedrático en la Maestría en Integración Regional-Mercosur (Centro de Estudios Avanzados UBA) y entre sus libros se destacan *Filosofía americana e identidad*, *Historia ideológica y poder social*, *Fines de siglo, fin de milenio*, *La generación del Ochenta*, *La Reforma Universitaria* y *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*.

Hay antecedentes históricos de encuentros como este. ¿Qué son las redes intelectuales? ¿Cuáles fueron las primeras?

Una red intelectual puede caracterizarse como un conjunto determinado de personas escritores, artistas, científicos, docentes que mantienen lazos sostenidos y participan de proyectos educativos, políticos o culturales comunes desde la sociedad civil y hacia el extramuros, más allá del ámbito Estado-nación. Estas redes se proponen compartir y potenciar el conocimiento, todo aquello ligado a los requerimientos corporativos endogámicos. Otra acepción acota y a la vez amplía la función del intelectual y sus organizaciones a la crítica del poder y al enrolamiento con las causas populares. Tales orientaciones, la técnico-profesional y la impugnadora del orden estatuido, han prosperado en los últimos tiempos tanto con el *boom* informático como con las múltiples demandas ante un sistema excluyente mediante la recreación de nuevos sujetos, utopías y variantes identitarias. Sin embargo, en ambas direcciones se verifica una construcción de redes, que atraviesan todo el siglo XX; por ejemplo, en el plano comunicacional, el intercambio de la generación española del '98 con los modernistas latinoamericanos y, en materia de compromisos, el frente intelectual que originó el affaire Dreyfus o el arielismo y sus secuelas antiimperialistas como el movimiento de la Reforma Universitaria, hasta llegar a las más cercanas articulaciones producidas por el exilio. Aludimos a un ciclo envolvente de rebeldía y solidaridad; de campañas, proclamas y mensajes. Extremando la interpretación, cabría visualizar un mundo-mapa compuesto por redes de relaciones interindividuales o grupales y estructuras vinculantes. Uno de los fundadores del *Corredor*, el investigador chileno Eduardo Devés, se ha ocupado de los circuitos intelectuales y ha pergeñado un plan exploratorio sobre el devenir de esas redes en nuestro continente.

¿El Corredor es una herramienta de comunicación para producir conocimiento científico en el plano de las ideas?

Nuestros propósitos principales consisten en impulsar los estudios sobre pensamiento y cultura latinoamericanos y replantear la integración regional desde tres principios ineludibles: democracia, identidad y derechos humanos. En esa doble intención, de aunar ciencia y conciencia, análisis y pronunciamiento, tomamos la historia de las ideas en su dimensión académica pero también como instrumento para incentivar la memoria nacional y las realizaciones sociales, alejándonos así de una pretendida neutralidad objetivista. De ahí que el año pasado hayamos rendido un homenaje público en Buenos Aires a dos grandes

exponentes de nuestro filosofar, Arturo Ardao y Arturo Roig, quienes abordaron nuestras mejores tradiciones reflexivas con una metodología innovadora y un civismo ejemplar.

¿A qué situación se había llegado en el panorama del pensamiento para verse impulsados a crear el Corredor?

Cuando lanzamos el *Corredor de las Ideas*, a mediados del 97, comenzaba a trastabillar la concepción neoconservadora y el pensamiento único, los cuales no responden sólo a un modelo económico privatista y depredador sino a una cosmovisión basada en el interés, el provecho y el espíritu posesivo que resulta incompatible con los valores democráticos inspirados por la ética de la equidad. Nuestro primer encuentro fue convocado bajo un *leit motiv* permanente “Alternativas a la globalización en el marco de la integración” y se llevó a cabo en Maldonado (Uruguay), donde, además de enunciarse los propósitos principales de nuestro emprendimiento junto a la crisis y a la crítica de la globalización, se encararon otros asuntos: los intelectuales y el poder, multiversidad y redes sociales, interculturalidad y convivencia de los pueblos, estrategias para el MERCOSUR y para la educación, nacionalismo y neototalitarismo, o la presencia africana en nuestra identidad.

¿Qué ventajas a nivel de libertad intelectual e ideológica permite el hecho de no estar convocados por ninguna institución ni oficial ni privada?

No renegamos del alineamiento institucional por no tener vocación de francotiradores. Sin desmerecer la fuerza vital del *underground*, preferimos debatir en cónclaves formales. Nos hemos reunido en UNISINOS (Brasil) o en otras universidades como la de Playa Ancha (Chile), la Católica de Asunción y el próximo lo efectuaremos en la benemérita de Río Cuarto. Procuramos evitar en cambio la dependencia financiera oficial para acceder a una plena libertad de opinión; cada participante procura solventarse por su cuenta y para evitar grandes erogaciones hemos ubicado el escenario del Corredor en un espacio relativamente equidistante: de Valparaíso a Porto Alegre. En síntesis, que no pretendemos encapsularnos sino servirnos de nuestra red para bregar por una mayor idoneidad y militancia pública dentro de los mismos feudos del saber.

A partir del último encuentro en Asunción el crecimiento se hizo evidente ¿hay intenciones de extender los límites de la franja sur de la que habla?

El mitin realizado este año en Paraguay se desarrolló bajo el lema *Pensar la Mundialización desde el Sur* y fue un punto de inflexión en nuestro desenvolvimiento, por su poder de convocatoria y por la participación de figuras destacadas del pensamiento latinoamericano actual que elevaron el nivel de las discusiones como Yamandú Acosta, Fernando Ainsa, Carmen Bohórquez, Juan Andrés Cardozo, Horacio Cerutti, José Luis Gómez Martínez, Mauricio Langón, Bartomeu Meliá, Javier Pinedo, María Luisa Rivara, Antonio Sidekum, Bernardo Subercaseaux, Alejandro Serrano Caldera o Sergio Vuskovic, entre quienes residen fuera de nuestro país. Los debates culminaron con una declaración firmada en el antiguo territorio ocupado por la República de las Misiones Guaraníes, donde se denunciaron las grandes asimetrías imperantes, se adhirió a los movimientos de resistencia contra una política antihumanista y se exhortó a los intelectuales a superar la pasividad académica posmoderna mediante la elaboración de un pensamiento vigoroso que permita concebir otro mundo en este mundo para todo el mundo. Finalizado el evento tratamos un megaproyecto ideado por nuestro cofrade el filósofo cubano Pablo Guadarrama en cuya redacción colaboraremos entusiastamente: “El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana”; un proyecto cuyo Comité Científico está presidido por Arturo Andrés Roig, eximio integrante del *Corredor*. En efecto, varios co-

legas de otras latitudes que han acudido a este llamado se han propuesto extender el *Corredor de las Ideas* fuera del Cono Sur.

Los intelectuales que participan pertenecen a distintas disciplinas ¿Hay espacio también para las divergencias ideológicas? ¿Cuál es el límite de esa diversidad?

Claro que alentamos las disidencias enaltecidas. Nuestro perfil medio no coincide con el de esos intelectuales comeflores que mucho dicen pero poco hacen. Contamos en nuestras filas con quienes poseen la actual levadura juvenil y con los que la tuvieron muy alto en los sesenta y tantos. Además del aporte científico-social, prevalece una vertiente filosófica que sin abjurar del pensamiento de la liberación se abre a las últimas corrientes de los estudios culturales y la poscolonialidad. Los límites ideológicos lo marcan nuestros principios-guía de los que hablamos antes y de los cuales se desprende el rechazo a posturas ultrarreaccionarias.

Suele haber escaso contacto entre estas actividades y las personas que no pertenecen al medio académico ¿Cuál es la forma de alcanzar estas reflexiones a quienes no se especializan en el tema?

La difusión de nuestros planteos constituye un elemento clave y por ello hemos dado a conocer nuestro manifiesto original tanto en castellano y portugués como en lengua guaraní. Por otra parte, nuestras deliberaciones en Paraguay suscitaron un fuerte impacto público a través de la prensa que les dedicó un espacio generoso. Diversos expositores trataron en las entrevistas con los medios cuestiones muy candentes, como las nuevas formas de dominación que debilitan la conciencia de clase y la misma ciudadanía, la necesidad de movilizarlos para que la democracia deje de ser un cheque en blanco destinado a políticos venales y que la representación se legitime en el mandar obedeciendo las decisiones mayoritarias sin echarlas en saco roto. A ese éxito contribuyó la apoyatura de la delegación UNESCO en Paraguay y de su titular, Edgar Montiel, quien poco antes había organizado un Forum del Mercosur donde tuve el privilegio de compartir la tribuna con personalidades de la talla de Bernard Cassen o Francisco Weffort.

En el caso de que presenciemos el surgimiento de un nuevo ímpetu con aires románticos ¿Qué formas cree que tomaría o está tomando en el área de las ideas? ¿Qué actitudes se darían por superadas con respecto al pasado y cómo sería la revolución a la que se plegarían hoy en día los intelectuales del Corredor, por ejemplo?

Parecen emerger auténticas utopías poscapitalistas: de Seattle a Génova y del zapatismo a los piqueteros. Más allá de las reivindicaciones identitarias sectorizadas genéricas, étnicas, sindicales, idiomáticas, religiosas, aflora el reclamo por cuestiones estructurales, la búsqueda de una efectiva universalización del derecho a los bienes sin afanes mercantiles. Todo ello se da en un contexto desprovisto de la certeza sesentista de que la revolución entendida como un año cero de la sociedad perfecta, el hombre nuevo y un mundo transparente hallaba al alcance de la mano, sin mayores mediaciones. Existe la convicción de un largo camino a recorrer que no implica forzosamente el asalto al poder y la instauración de un paraíso terrenal no siempre sembrado de buenas intenciones. Por lo demás, están apareciendo una sucesión de sintomáticos trabajos en torno al fenómeno revolucionario como los que acaban de salir en la revista Ciudadanos, dirigida por un miembro activo del *Corredor*. Osvaldo Álvarez Guerrero.

¿Cómo se afectó en las últimas semanas este Corredor, qué ideas están circulando en estos días tan especiales?

Como tantas otras agrupaciones a las que les importa el primado axiológico de la verdad y la justicia, el *Corredor de las Ideas* no deja de preocuparse por el desencadenamiento de la primera guerra de la mundialización con todas sus miserias y por la posibilidad de que la escalada belicista incentive la tendencia a criminalizar los movimientos civiles con los que nos sentimos mancomunados. Deseamos que no se libre contra ellos una represión sin cuartel como la que se ha declarado prácticamente a los inmigrantes y marginales y que las protestas antiglobalización no sean juzgadas como subversivas y terroristas. Con todo, difícilmente podrán reducirse las expresiones idealistas en ciernes a la situación de un testigo impávido de los conflictos por el predominio planetario.

Redes en la red:

www.corredordelasideas.org

El texto del homenaje a Roig y Ardao se puede consultar completo en <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/argentina/roig/homenaje> y también en las publicaciones de *CONCORDIA*, Alemania: H. E. Biagini y R. Fornet-Betancourt (eds.): *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig: Filósofos de la Autenticidad*.

Portal Brasileiro de Filosofia e Filosofia da Educação

The Brazilian Doorway to Philosophy and the Philosophy of Education

<http://www.filosofia.pro.br> E-mail: virtual-filosofia@yahoogroups.com

São Paulo, Brasil.

RESUMEN

Este *Portal Electrónico de Filosofia Brasileira*, nace por iniciativa propia de profesores de Brasil y del extranjero. Su principal objetivo es el desarrollo de la filosofía y de su enseñanza, así como de la filosofía de la educación y áreas conexas, extendiendo el espacio de influencia de la lengua portuguesa a través del mundo virtual filosófico más allá de sus fronteras naturales. Se busca tener acceso en Brasil, y en otros países de lengua portuguesa, a través de su home page, a traducciones de textos de gran actualidad, lista de discusiones, transferencias de archivos de la Enciclopedia Electrónica, del suplemento cultural *Signos en Rotación* publicado por el diario *La Verdad* (Maracaibo-Venezuela). El Portal sirve de plataforma para el desarrollo de cursos virtuales en varios campos de la filosofía, de común acuerdo con universidades públicas o particulares que manifiesten su interés en este programa. Por otra parte, el Portal aloja al *GT-Pragmatismo da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF)*, y dentro de éste, al *Grupo de Estudos em Pragmatismo e Filosofia Americana (GEP-PFA)*.

Palabras clave: Filosofía, educación, Brasil, Portal electrónico.

ABSTRACT

The Electronic Doorway to Brazilian Philosophy was born out of the initiative of both Brazilian and foreign professors. The main objective is to develop the philosophy of education and its teaching, as well as the general philosophy of education and associated fields, widening the area of influence of the Portuguese language through the virtual philosophical world, beyond natural frontiers. The purpose is to provide access in Brazil and in other Portuguese speaking nations to translations of up-to-date texts, discussion lists, records transfers from an electronic encyclopedia, all found in the cultural supplement of the *La Verdad* newspaper (Maracaibo, Venezuela). This doorway serves as a platform for the development of virtual courses in various fields of philosophy in mutual agreement with public and private universities that show interest in this program. We also explain the accommodation of el Portal in the *GT-Pragmatismo da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF)* and within this organization, the *Grupo de Estudos em Pragmatismo e Filosofia Americana (GEP-PFA)*.

Key words: Philosophy, education, Brazil, electronic doorway.

CONSELHO CONSULTIVO

Donald Davidson é professor de filosofia e, atualmente, um dos maiores nomes da filosofia analítica no mundo. Trabalha atualmente no Departamento de Filosofia da University of Berkeley, California. Sua home page pode ser vista aqui: <http://ist-socrates.berkeley.edu/~davidson/index.html>.

Terrence Penner é professor de filosofia e, atualmente, um dos nomes mais conhecidos sobre estudos em Platão nos Estados Unidos. Um de seus bons trabalhos pode ser encontrado no *The Cambridge Companion to Plato*. Trabalha no Departamento de Filosofia da University of Wisconsin-Madison Envereda em seus escritos por caminhos inéditos, escrevendo sobre Platão e Davidson.

Nilo Odália é professor de filosofia e reconhecido nacionalmente como pesquisador em filosofia da história e história das idéias e escolas historiográficas. Formado pelas turmas pioneiras da Faculdade de Filosofia da Universidade de S. Paulo, trabalhou na UNESP (campus de Araraquara).

Sérgio Paulo Rouanet é diplomata, ensaísta, ex-ministro da cultura no Brasil. Foi um dos pioneiros no Brasil introduzindo o debate sobre o pós-modernismo. Além de conhecedor de vários autores, dedicou-se e dedica-se ao pensamento frankfurtiano.

James Marshall é professor de filosofia e filosofia da educação. Trabalha na Faculdade de Educação da University of Auckland, na Nova Zelândia. É editor da Enciclopédia de Filosofia da Educação. Desenvolve pesquisas sobre Foucault e o campo do neoestruturalismo. Sua home page pode ser vista aqui: <http://www.arts.auckland.ac.nz/edu/staff/jmarshall/index.html>

John Shook é professor de filosofia. Trabalha no Departamento de Filosofia da Oklahoma State University, nos Estados Unidos. Ele dirige um completo site sobre pragmatismo, Pragmatism Cybrary. É membro do GT-Pragmatismo da ANPOF.

Michael Peters é professor de filosofia da educação. Trabalha na Faculdade de Educação da University of Auckland, Nova Zelândia. Atualmente está como professor na University of Glasgow. É editor da Enciclopédia de Filosofia da Educação. É membro do GT-Pragmatismo da ANPOF. Desenvolve pesquisas em neoestruturalismo, em especial sobre o pensamento de Derrida.

EDITORES EXECUTIVOS

Paulo Ghiraldelli Jr. é professor de filosofia contemporânea e filosofia da educação. Trabalha na Universidade Estadual Paulista (UNESP), Estado de São Paulo, cidade de Marília, Brasil. É editor da Enciclopédia de Filosofia da Educação. É membro da GT-Pragmatismo da ANPOF e foi coordenador, junto com Nadja Hermann, do GT-Filosofia da Educação da ANPED entre 1998-2000. É um dos coordenadores do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pragmatismo e Filosofia Americana (GEP PFA), registrado no CNPq. Desenvolve pesquisas no campo de articulação entre neopragmatismo e Escola de Frankfurt, em especial em Rorty, Davidson, Habermas, Horkheimer e Adorno.

Alberto Tosi Rodrigues é professor de Sociologia e Ciência Política, e trabalha na Universidade Federal do Espírito Santo, no Estado do Espírito Santo, na cidade de Vitória, Brasil. É editor do site Política e Ciências Sociais. É membro do GT-Pragmatismo da ANPOF. Desenvolve pesquisas sobre o pensamento política clássico, em especial sobre análises de conjuntura e sobre o pensamento social do pragmatismo.

Pedro Bendassolli é psicólogo, formado pela Universidade Estadual Paulista, campus de Assis. Atualmente é mestrando em psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), onde pesquisa Freud e Pragmatismo. É tradutor profissional e coordenador, junto com Paulo Ghiraldelli Jr e Alberto Tosi Rodrigues, da Comunidade Virtual Filosofia (CVF). Sua home page é: <http://www.psicologiapedro.hpg.com.br/>

EDITORES ASSOCIADOS

Stella Maris Accorinti é professora de filosofia e filosofia da Educação. Trabalha no Centro de Investigaciones para Niños (CIFIÑ), na cidade de Buenos Aires, Argentina. Desenvolve pesquisas no campo da filosofia para crianças, em especial Matthew Lipman. É editora executiva da Enciclopédia On Line de Filosofia da Educação.

Luiz Paulo Rouanet é professor de filosofia. Trabalha na Pontifícia Universidade Católica de Campinas e na Universidade S. Marcos. É tradutor profissional. Desenvolve pesquisas no campo da filosofia política e ética, em especial a respeito de J. Rawls.

Waldomiro José da Silva Filho é professor de filosofia. Trabalha na Universidade Federal de Bahia (UFBA), em Salvador. É vice-coordenador do GT-Pragmatismo da ANPOF. É um dos coordenadores do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pragmatismo e Filosofia Americana (GEP-PFA). Desenvolve pesquisas no campo do pragmatismo, em especial a respeito de Donald Davidson.

Ilan Gur-Ze'ev é professor de filosofia da educação. Trabalha na Universidade de Haifa, em Israel. É editor da Enciclopédia de Filosofia da Educação. É especialista em “pedagogia da resistência”, trabalhando com o pensamento frankfurtiano e Paulo Freire.

Mitja Sardoc é professor de filosofia da educação na Eslovênia. Trabalha no Educational Research Institute, em Gerbiceva. É editor da Enciclopédia de Filosofia da Educação. É editor de The School Field - International Journal of Theory and Research in Education.

Marcus Vinícius da Cunha é professor de psicologia da educação. Trabalha na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Araraquara. Desenvolve pesquisas no campo do pragmatismo, em especial em John Dewey.

Raquel de Almeida Moraes é professora de filosofia da educação. Trabalha na Universidade de Brasília, onde, além das aulas regulares, coordena e ministra cursos virtuais.

Robinson Janes é professor de teorias da administração em educação. Trabalha na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília. É especialista em educação popular e lida com a filosofia da educação de Paulo Freire.

Nadja Hermann é professora de filosofia da educação. Trabalha na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É especialista no pensamento de Habermas e Gadamer. É organizadora, junto com Paulo Ghiraldelli Jr., da coleção O que você precisa saber sobre, da DPA. É editora associada da Enciclopédia de Filosofia da Educação.

Álvaro B. Márquez-Fernández é professor de filosofia da Facultad de Humanidades y Educación, e Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Diretor da revista internacional de filosofía e Teoria social *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Investigador-coordenador da *Red Internacional de Documentación e Investigación sobre Filosofía Iberoamericana y del Caribe* (CONDES-LUZ).

José Crisóstomo de Souza é professor de filosofia. Trabalha na Universidade Federal da Bahia, onde é titular e pesquisa, em filosofia política, o pensamento pragmatista, em especial o pensamento de Sidney Hook.

Fernando Santoro é professor de filosofia. Trabalha na Universidade Federal do Rio de Janeiro. É especialista em filosofia antiga, em especial em Aristóteles. Mantém na internet um site com traduções das obras de Aristóteles, o Ousia: <http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia/>

Nesta Devine é professora de História e Filosofia da Educação. Trabalha na University of Waikato, na Nova Zelândia, onde é especialista no temas do liberalismo e neoliberalismo econômicos e suas relações com a educação atual. É editora associada da Enciclopédia On Line de Filosofia da Educação.

CURSO EM “ENCINO DE FILOSOFIA [Segundo Semestre de 2001]

O QUE É O CURSO

O curso em *Ensino de Filosofia* é uma iniciativa do Portal Brasileiro da Filosofia e Filosofia da Educação e da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília. Trata-se de um curso ministrado, separadamente, na forma presencial e na forma virtual. Ou, mais exatamente, são dois cursos: ele pode ser feito na forma presencial, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília, durante uma semana, no período da tarde (veja abaixo o período), ou pode ser feito em um tempo maior, virtualmente (veja abaixo o período), através de hipertextos que serão colocados neste portal, e com a participação obrigatória dos alunos e do professor em uma comunidade virtual (uma comunidade de mensagens eletrônicas - uma “sala de aula virtual”, como está indicado abaixo).

O curso em *Ensino de Filosofia* é um curso que, nos termos acadêmicos, possui o nome de curso de Extensão Universitária. Este curso de *Extensão Universitária em Ensino de Filosofia* é destinado a professores do Ensino Médio de Filosofia, Filosofia da Educação e matérias afins, estudantes universitários e demais interessados em filosofia e em educação e que tenham completado o ensino superior. Tanto o curso virtual quanto o presencial estão legitimados pela universidade pública e pela legislação vigente no país, tendo seus certificados fornecidos pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Marília, aos que se inscreverem corretamente, participarem das aulas (hipertextos + comunicação na “sala de aula”) e que forem devidamente aprovados ao final do curso, de acordo com a avaliação proposta pelo professor.

COMO SE INSCREVER

O curso é praticamente gratuito. Há apenas a taxa mínima para a expedição do certificado, inclusive despesas de correio etc., de acordo com a legislação interna da Unesp. Para se inscrever é necessário, antecipadamente, mandar um cheque nominal para o SAEPE-FFC-Unesp-Marília no valor de 10 reais. Além disso, o interessado deve enviar o seu nome, endereço residencial, endereço de trabalho, telefone residencial e de trabalho, número do CIC e número do RG. Tudo isso deve ser feito via correio regular ou pessoalmente. Eis o endereço: SAEPE – Seção de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão. FFC-UNESP. Endereço: Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – CEP 17525-900, Marília-SP-Brasil.

Dúvidas: E-mail SAEPE: saepe@marilia.unesp.br ou pelo telefone 14 421 12 95

Outras dúvidas podem ser encaminhadas para a Diretora Técnico Acadêmica da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP-Câmpus Marília, Vera Tanaka: vera@marilia.unesp.br

Dúvidas pedagógicas, específicas sobre o conteúdo do curso e procedimentos didáticos podem ser enviadas para o professor Paulo Ghiraldelli Jr: pgjr@terra.com.br

Curso VIRTUAL em “Ensino de Filosofia”

Inscrições: 16 de julho a 15 de dezembro

Realização: 15 de dezembro de 2001 a 15 de fevereiro de 2002

Carga Horária: 36 horas (a carga horária aqui exposta não corresponde às horas de estudo, mas é, sim, referente a um número específico que é compatível com o certificado de “Extensão Universitária”, segundo a legislação interna da UNESP)

Local: nesta home page, segundo a numeração das aulas abaixo, e na comunidade virtual (“sala de aula virtual”) indicada abaixo.

Limite de vagas: 100 alunos

TEMA, EMENTA, PROGRAMA, BIBLIOGRAFIA E AULAS (COMUN A AMBAS MODALIDADES: PRESENCIAL E VIRTUAL)

* Tema: Elementos Básicos da Filosofia na Graduação (Licenciatura e Bacharelado) e Didática do Ensino de Filosofia. Filosofia para os primeiros anos da graduação e para o Ensino Médio nas escolas públicas e particulares. Discussão meta-filosófica para professores universitários, estudantes e professores do ensino médio.

* Ementa. O curso aborda as principais noções que podem ser enfatizados em um curso de filosofia a partir de uma ótica da história da filosofia e a partir de uma ótica temática. Discute tais noções e as correlaciona com a filosofia analítica e a filosofia continental. Aborda as tendências atuais da filosofia e do seu ensino. Discute as relações entre filosofia, filosofia da educação e didática do ensino de filosofia.

* Programa. [aguarde para breve]

* Bibliografia: *Entre aquí*

* Aulas: 1 2 3 4 5 (total: 5 aulas = 5 hipertextos = 5 aulas expositivas) [aguarde]

* **Grupo de Discussão ou Sala de Aula Virtual: (click)**

*** RECURSOS**

O que é Filosofia? (em português) (Arthur Danto)

O papel da Filosofia (em português) (Paulo Ghiraldelli Jr.)

Textos em Filosofia (em português)

Galeria de Filósofos (em português) (Dicionário de Simon Blackburn)

As melhores perguntas e respostas de alunos para a Sociedade Inglesa de Filosofia

Os melhores sites em Filosofia (em português e em inglês)

GT-PRAGMATISMO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (ANPOF)

1. Coordenadores do GT: Paulo Ghiraldelli Jr (UNESP) e Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

2. Projeto do GT-Pragmatismo

3. Membros do GT-Pragmatismo

4. GT-Pragmatismo Virtual: mande um e-mail em branco para pragmatismo-subscribe@egroups.com

5. Pragmatism Cybrary: site atualizadíssimo do professor John Shook, membro do GT-Pragmatismo, com a referências especializadas sobre o pragmatismo clássico e o neo-pragmatismo.

Grupo de Pesquisa - UNESP - UFES – FUBA

Grupo de Estudos e Pesquisas em Pragmatismo e Filosofia Americana (GEP PFA): Sede na Faculdade de Filosofia e Ciências, salas 21 e 10, na Universidade Estadual Paulista. Entre na Home Page do GEP PFA aqui: <http://www.filosofia.pro.br/gt-prgmatis-mo/gep-pfa-abertura.htm>

ENTIDADES NAS ÁREAS DE FILOSOFIA, FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO E AFINS

ABE - Associação Brasileira de Educação, fundada em 1924

APA - American Philosophy Association

ANPED - Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação - Brasil

Center of Dewey Studies - USA

Centro de Filosofia para Crianças - Argentina

Centro de Filosofia para Crianças - Brasil

Midwest Philosophy of Education Society- USA

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - Brasil

PES - Philosophy of Education Society - USA

Philosophical Society of England

Society for The Advancement of American Philosophy

Universidades no Brasil e no Mundo

SITES E HOME PAGES EM FILOSOFIA E AFINS EM PORTUGUÊS

Crítica. Site editado em Portugal por Desidério Murcho, com o subtítulo “Central de Filosofia e Cultura”. O site versa sobre filosofia, música e literatura. Bastante organizado e atualizado, oferece vários textos assinados, catalogados por áreas da filosofia, críticas e resenhas de livros e traduções. Mantém ainda lista de discussões e partes destinadas ao ensino de filosofia.

Ciências do Esporte. Home Page - fantástica - com endereço de listas de discussão e comunidades virtuais específicas em ciências do esporte, inclusive em filosofia ligada à educação física e desporto.

Disputatio. Revista Portuguesa de Filosofia Analítica. O site contém vários artigos da revista, traduções de textos de importantes filósofos, resenhas críticas de livros atuais.

Enciclopédia “On Line” de Filosofia da Educação. Editores: Paulo Ghiraldelli Jr. e Michael Peters. O site está sendo construído por várias entidades de filosofia da educação do mundo todo e dirigido a partir dos professores da Unesp (Paulo) e da Auckland University (Michael). (Em inglês, português e espanhol).

Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos. Excelente e inovadora enciclopédia da Sociedade Portuguesa de Filosofia, com autores veteranos da filosofia de Portugal, como o professor João Branquinho, professor Antonio Marques, além de autores jovens também

competentes e alguns verbetes com autores estrangeiros. Desidério Murcho é o webmaster da Enciclopédia, e também autor. Um instrumento muito útil para o estudante de filosofia.

Escola de Frankfurt. Site com o título “Teoria Crítica e Educação” (em construção). Editado por grupos de S. Carlos-Piracicaba (S. Paulo, Brasil), com traduções feitas pelo professor Newton Ramos de Oliveira.

Estudos Medievais. Site com uma série de bons textos em filosofia, história, filosofia da educação e história da educação referentes ao período medieval, levando em consideração a época e os pensadores do período. Os textos são escritos por professores universitários de vários países, inclusive do Brasil. (Em português e outros idiomas).

Especializada em Kant. Home Page desenvolvida e mantido por Domigos Francisco.

Filosofia Moderna. Home Page do professor de Brasília, Rubens Queiroz Cobra, sobre biografias curtas de filósofos modernos.

Gramsci e o Brasil. Site organizado por professores brasileiros que, de longa data, trabalham com o pensamento do comunista italiano Antonio Gramsci.

Grupo de Estudos Nietzsche - GEN. Site do GEN dirigido pela professora Scarlett Marton, da Universidade de S. Paulo. Este site contém a versão on line dos Cadernos Nietzsche.

Guia das Falácias Lógicas. Home page editada por Júlio Sameiro. Importante para quem começa estudos em filosofia e lógica.

Ousia. Site especializado em Aristóteles, inclusive com textos do próprio e discussões contemporâneas importantes sobre o grande filósofo grego. O site é mantido pelo professor Fernando Santoro, do Departamento de Filosofia da UFRJ.

Mundo dos Filósofos. Site organizado e dirigido pela professora de filosofia Rosana Madjarof. O site contém biografias de vários filósofos e textos sobre épocas históricas. Bastante interessante e bem completo, no entanto, os textos propriamente filosóficos não são assinados.

Navegando em Filosofia. Site do professor Francisco Costa Félix, que trabalhou no Brasil, Portugal e França. Há várias indicações para o estudante, principalmente sobre a filosofia de Wittgenstein.

Pedagogia. Um site totalmente voltado para diversas áreas da educação dirigido pelo professor Carlos, de Belém do Pará.

Política e Ciências Sociais. Site dirigido pelo professor Alberto Tosi Rodrigues, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Site belo e organizadíssimo com textos, cursos, teses, notícias, mecanismos de busca e, principalmente, um boletim de conjuntura política atualizado.

Tagliavini-Filosofia. Home page pessoal do professor João Virgílio Tagliavini, do Instituto Educacional de São Carlos. Home page muito bem feita com textos do próprio professor Tagliavini, textos clássicos de Descartes, Kant e filosofia grega, além de indicações úteis para o estudante de filosofia, filosofia do direito e educação.

Teses e dissertações e pesquisas. Site com informações e bancos de informações sobre teses e dissertações em todas as áreas mantido pela USP.

SITES E HOME PAGES EM FILOSOFIA E AFINS EM INGLÊS E OUTROS IDIOMAS

Books about Philosophy of Education. Excelente disposição de textos atuais e clássicos em filosofia da educação. Inclusive com um versão completa do livro de Dewey *Democracia e Educação*.

Contemporary Continental Philosophy. Site com links para home pages de filósofos continentais e uma lista de outras home pages importantes em filosofia. (Em inglês, outros links em italiano, francês).

Educational Philosophy and Theory. Revista da Philosophy of Education Society of Australasia. Editor: Michael Peters. Editor associado para a América Latina: Paulo Ghiraldelli Jr.. O site não contém textos disponíveis, só índice das revistas e autores.

Dictionary Philosophical of Terms and Names. Dicionário sobre filósofos, correntes filosóficas e termos técnicos em filosofia e breves comentários úteis sobre história da filosofia. Bastante preciso e com links para autores que escreveram sobre os filósofos e termos técnicos. Bastante fácil de manusear.

Departaments of Philosophy. Home page bastante útil, com departamentos de filosofia de uma grande parte de países, dividida por continentes. Com endereços eletrônicos.

Enciclopédia “On Line” de Filosofia da Educação. Editores: Paulo Ghiraldelli Jr., Michael Peters e Stella Accorinti. O site está sendo construído por várias entidades de filosofia da educação do mundo todo e dirigido a partir dos professores da Unesp (Paulo) e da Auckland University (Michael) e Stella (Argentina) (Em inglês, português e espanhol).

Ethics Updates. Site sobre ética editado pelo professor norte-americano Lawrence Hinman. O site contém listas de discussão sobre vários assuntos, que vão desde doutrinas, como o utilitarismo, até sobre ética militar ou aborto etc. Contém também uma série de arquivos e outros recursos, inclusive programas de cursos e textos de vários autores disponíveis, inclusive os de Peter Singer.

Five Educational Theories. Site com textos sobre essencialismo, perenialismo, progressivismo, existencialismo e behaviorismo.

Frankfurt Schooll. Bom site sobre os autores da Escola de Frankfurt, como ligações para outros sites e home pages afins.

Guide to Philosophy in the Internet (Peter Suber). Guia geral, por palavras, para encontrar recursos na internet, pode-se usar várias línguas, caso exista o que você está procurando na língua que você escolheu.

Ism Book. Dicionário sobre correntes, tendências, escolas ou seja, tudo que podemos terminar com “ismo” em filosofia. Bom, útil e fácil de manusear.

Nick Burbules’ Home Page. Home page pessoal do Editor da *Educational Theory*, revista da PES-USA. O site contém endereços das home pages de Universidades do mundo todo, de departamentos de filosofia da educação e de home pages pessoais de vários professores de filosofia da educação.

Pathways to Philosophy. Home page do professor Geoffrey Klemptner, da divisão de ensino da Sociedade Inglesa de Filosofia, especializada em ensino à distância em filosofia, inclusive com professores virtuais de filosofia disponíveis o tempo todo (em inglês). Conta, agora, com um livro sugerido por Paulo Ghiraldelli Jr. sobre as melhores perguntas e respostas do serviços “ask a philosopher”.

Philosophers Pages. Guia bastante completo de bons sites sobre filósofos. Inclusive sites onde há a disponibilização de textos, indicações de arquivos e referências para enciclopédias e outros recursos.

Philosophical Links made by TPM. Site da revista *The Philosopher's Magazine* com vários assuntos filosóficos, debates atuais e caminhos descritivos para home pages dos grandes filósofos por época e por assunto.

Philosophy. Site completo e atualizado que contém referências para outros sites temáticos em filosofia e filosofia da educação, além de referências para home pages especiais de filósofos.

Philosophy Site of Rich Gray. Site contendo inúmeros serviços para filósofos, desde listas de discussão até serviços de e-mails específicos para a comunidade filosófica e, inclusive, listas de obras completas em filosofia, em ordem alfabética, por autor, disponíveis on line. Além disso o site contém os mais atuais artigos em todo o campo filosófico, em revistas em jornais. Interessantíssimo.

Pragmatism Cybrary. Um dos mais completos sites sobre pragmatismo de toda a internet. Dirigido pelo professor norte-americano John Shook (um dos editores do Portal Brasileiro da Filosofia e Filosofia da Educação). O site contém as próprias iniciativas de Shook na área, bem como suas publicações, mas também todo tipo de referência a arquivos sobre pragmatistas, pioneiros ou atuais, bancos de teses em pragmatismo feitas em várias áreas, biografias, obras completas de filósofos, eventos de discussão pragmatista. Fantástico.

Richard Rorty em Stanford. Home Page do professor Richard Rorty com bibliografia e seus textos mais recentes, mantida pela Stanford University, onde ele leciona filosofia e literatura comparada.

Sites With Original Philosophy. Site com nomes de professores de filosofia, em ordem alfabética, indicando a especialidade de suas respectivas home pages. Proporciona ao interessado uma boa navegação por bons sites nem sempre citados nas home pages de universidades, departamentos de filosofia e revistas virtuais.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. Embora ainda bem incompleta, deverá ser, sem dúvida, uma das melhores enciclopédias de filosofia on line, dado que o projeto é ambicioso e está sendo levado bastante a sério. Há verbetes importantes já disponíveis, inclusive sobre Rorty, Davidson etc. Deverá ser um enciclopédia equivalente às que existem em forma de livro tradicional.

Stanford Companion To Philosophy. Um dos mais ágeis e atualizados sistemas de referência, similar a uma enciclopédia, da internet. Possui uma maneira incrível de você relacionar termos, nomes de filósofos e conceitos espetacularmente. Deve ser sua preferência de consulta.

Tel Aviv University. Department of Philosophy. Home Page com um guia completíssimo sobre como encontrar na NET home pages de revistas, filósofos, temas, debates, dicionários, enciclopédias, inclusive tudo isso dividido por temas (em inglês)

Year Book - Philosophy of Education Society (PES) - USA. O site contém todos os textos de encontros anuais da PES disponíveis.